Cuaderno 50

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EDITH STEIN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 1988

El 1º de mayo de 1987 el papa Juan Pablo II, oficiando en Colonia, procedió a la beatificación de Edith Stein (1891-1942), notable filósofa y ejemplo de virtudes heroicas, hasta su gasificación, seguida del horno crematorio, en las cámaras letales de Auschwitz.

Con este acontecimiento conquistan los filósofos cristianos una patrona auténtica, en lugar de la mítica santa Catarina de Alejandría, quien, según la leyenda, habría puesto en desbandada a los filósofos de la ciudad que era entonces el alcázar de la filosofía, al igual que nuestra sor Juana, a las vueltas del tiempo, habría hecho lo propio con los mayores ingenios de la corte virreinal.

En la homilía que pronunció en el acto antes aludido, el romano pontífice, al dar a la nueva santa su lugar en el paraíso, dijo, *inter alia*, lo siguiente:

> Entre estos hombres y mujeres bienaventuradas, saludamos hoy con veneración profunda y santa alegría a una hija del pueblo de Israel, rica en sabiduría y arrojo. Formada en la rígida escuela de la tradición de Israel y configurada por una vida de virtud y renuncia en la vida religiosa, demostró un ánimo heroico en el camino hacia el campo de exterminio. Unida al Señor resucitado, entregó su vida por el pueblo y por la paz verdadera, Edith Stein, judía, filósofa, religiosa, mártir.

Por esto último, por lo de mártir, no dejaron de protestar los judíos, alegando, y deploro decir que con razón, que Edith Stein, pese a su incomparable personalidad, no habría entrado sino como una unidad más en el holo-

causto, al que fueron llevados los judíos por el hecho solo de serlo, fueran las que fuesen sus ulteriores determinaciones, la religión entre ellas. Con la ley de Moisés o con la de Cristo, factor por completo indiferente, entraban todos por igual en el último destino de los campos que tenían por divisa, en la entrada, la de que el trabajo os hará libres: *Arbeit macht frei.*

A la anterior apreciación nos permitiremos hacer las siguientes observaciones.

Con arreglo a los cánones de la Iglesia antigua, y en seguida tridentina y postridentina, hasta el concilio Vaticano II, es mártir el que muere *in odium fidei*, y más concretamente *in odium fidei catholicae*, como lo fueron los últimos mártires que registra la historia de la Iglesia católica, y que son los que cayeron en el reinado de Enrique VIII de Inglaterra, san John Fisher, santo Tomás Moro y los demás que murieron por no querer reconocer la supremacía espiritual y dogmática del soberano de la Gran Bretaña. *In odium fidei catholicae*, una vez más, y no *in odium fidei christianae*, de la cual era cumplido representante Enrique VIII, educado, como había sido, para ser arzobispo de York mientras viviera su hermano el rey de Inglaterra, y que tenía, por tanto, una perfecta formación teológica.

Todo esto fue, una vez más, en aquellos tiempos. Actualmente, en el desgarriate por que está pasando la Iglesia, las palabras pierden su sentido, entre otras la de mártir. Fue Henri-Irénée Marrou quien, poniendo a trabajar su extraordinario ingenio, nos vino por vez primera con la peregrina especie de que Edith Stein, así como Rosa su hermana, en sangre y en monjío, habrían sido perseguidas por la Gestapo hasta en su refugio de Echt, Países Bajos, como represalia por las valientes decla-

raciones del episcopado holandés contra los crímenes del nazismo. De este modo, y por más que de todo este artilugio mental no exista ninguna constancia auténtica, Edith Stein, en opinión de Marrou, habría sido inmolada "en tanto que judía bautizada" (*sic*) y habría muerto, por tanto, simultáneamente como "testigo de Israel y mártir de Cristo". Así consta literalmente en el prólogo que escribió Marrou a la biografía de Edith Stein escrita por Elizabeth de Miribel, y yo tengo para mí que, por el grande y merecido prestigio de su autor, toda esta construcción, bien conocida en la curia vaticana, está detrás del otorgamiento del título de mártir a la doctora Stein. En fin y en cualquier hipótesis, bastaban y sobraban sus virtudes heroicas para que hubiera merecido el honor de los altares como heroína de la caridad, del mismo modo que bajo tal concepto, o sea como héroe de la caridad, fue canonizado Maximiliano Kolbe (aunque por ser polaco llevaba ya andada la mitad del camino) por haberse ofrecido a marchar a la cámara de gas en lugar de un recluso padre de numerosa prole que hubiera quedado huérfana con su sacrificio.

Sea, pues, cual fuere el marbete con que Edith Stein ha entrado en la milicia santa de la cándida rosa (*Paradiso*, 31, 1) tratemos de dibujar en unas pinceladas, como preámbulo a su obra, la vida de esta maravillosa mujer, propuesta a la veneración de los fieles, pero que debe estarlo también a los ojos de la humanidad pensadora.

Pinceladas autobiográficas

Yo, Edith Stein, hija del difunto negociante Sigfrido Stein y de su esposa Augusta Courant, nací en Breslau el 12 de octubre de 1891, y soy ciudadana prusiana y judía.

De su propia mano trazó Edith su acta de nacimiento, con su doble nacionalidad, jurídica y racial, alemana e israelí.

Breslau, hoy Wroclaw, Polonia, era entonces la capital de Silesia, el centro económico y cultural del este de Alemania, y donde los padres de Edith Stein tuvieron un negocio de corte y fabricación de madera. Poco después de nacida Edith, la última de siete hermanos, murió su padre, y la viuda, Augusta Stein, mujer de carácter excepcional, logró salir adelante con el negocio y dar a todos sus hijos, o facilitársela, enseñanza completa hasta la educación superior. Con su robusta fe mosaica, practicaba los tremendos ayunos del *Levítico* y concurría puntualmente los sábados a la sinagoga. Con el tiempo la acompañó Edith en estos actos, más que nada por respeto a su madre, y siguió haciéndolo aun después de su conversión, la cual fue para Augusta Stein una gran pena y un golpe terrible. Y como no podía deshacerse de la idea de que el dogma trinitario era de hecho una confesión politeísta, acontecía que frecuentemente en la sinagoga, escuchando la oración litúrgica y teniendo a Edith a su lado, le dijera, dándole un codazo: "¿Te das cuenta de que nuestro Dios es el Dios único?"

En otra ocasión, y como tratando de conciliarse a su hija, le dijo su madre: "En el fondo no tengo nada contra él (Jesucristo) y a lo mejor fue un buen hombre; pero si lo era, ¿por qué quiso hacerse semejante a Dios?"

Antes de este episodio, después de su conversión, Edith iba con su madre a la sinagoga en una situación de absoluto agnosticismo, después de haber perdido por completo la fe de sus padres. De esta etapa de su vida se hace eco el romano pontífice, al decir en su homilía de Colonia lo siguiente:

Como Edith misma lo confiesa, cuando tenía quince años e iba aún a la escuela de Breslau, aquella muchachita, nacida en una familia judía, decidió dejar de rezar. A pesar de que siempre la había impresionado profundamente la fuerte fe de su madre, cae en el mundo espiritual del ateísmo. Consideraba inadmisible la existencia de un Dios personal. En los años de sus estudios de psicología y filosofía, historia y filología germánica en Breslau, Gotinga y Friburgo, no ocupaba Dios ningún lugar en su vida.

Sobre el agnosticismo de Edith Stein, que habrá durado como diez años en números redondos, sobre su génesis o motivos, no tenemos mayores luces. Mientras tanto, proseguía sus estudios, que fueron siempre de excepcional brillantez. Aun antes de fijarse definitivamente en la filosofía, registremos este testimonio de Elizabeth de Miribel:

Sus materias favoritas fueron el alemán, la historia y las lenguas. Llegó a hablar corrientemente francés, inglés y español, y a leer el latín, el griego y el hebreo. El solo punto débil fueron las matemáticas. [1]

Con el tiempo, en 1917, recibió Edith en la Universidad de Friburgo de Brisgovia (adonde había seguido a su maestro Husserl) el grado académico de doctora en filosofía, *summa cum laude*, habiendo presentado como tesis doctoral, según consta en el diploma que tengo a la vista, el problema de la empatía o introyección sentimental, *zum Problem der Einfühlung*.

Para un mexicano es una gran satisfacción el poder comprobar cómo la *Einfühlung*, que ha solido traducirse en nuestro idioma como empatía, proyección sentimental o transporte estético, constituye el concepto central, si no estamos en un error, de los *Principios de Estética* de

[1] E. de Miribel, *Comme l'or purifié par le feu*, Plon, 1984, p. 37.

Antonio Caso. Queden nuestros votos, dicho sea de paso, por que algún investigador pueda verificar algún día la conexión entre la obra del maestro mexicano y la disertación doctoral de Edith Stein, publicada en el *Jahrbuch* de Husserl (1917). Podría descubrirse alguna convergencia o divergencia, lo que sería igualmente interesante, entre la interpretación de Edith Stein y la de Antonio Caso, en torno a la noción de *Einfühlung*, ideada por Teodoro Lipps. *De hoc videant posteri.*

Éste fue, pues, el final de la carrera académica de la docta filósofa; pero ahora tenemos que remontar la corriente del tiempo para registrar ciertas peripecias a lo largo de su escolaridad, sin las cuales no tendríamos una imagen cabal de su evolución espiritual.

Cuando Edith Stein, en efecto, se matricula, en 1911, en la universidad de su ciudad natal, lo hace en filología germánica y en historia, pero su interés mayor está en los estudios de psicología. Con todo su agnosticismo, a la joven atea había acabado por apasionarle el misterio del alma humana, cuya indagación podría abrirle el camino a la verdad en general.

La desilusión no tarda en apoderarse de ella, al comprobar cómo la psicología reinante en aquel momento era, según la confesión explícita de Wundt, su más alto exponente, una "psicología sin alma", la cual ha pasado a ser un dato irracional y mítico, del que se desentiende el psicólogo con una compasiva sonrisa. La psicología, en suma, no es sino una ciencia empírica, como cualquier otra de las ciencias naturales, y su cometido consiste en tratar de organizar los estados de conciencia para interpretarlos en una exégesis fisicomatemática como en la ley Weber-Fechner. Por encima de todo aún, la psicología de aquel tiempo pretendía erigirse en *scientia rectrix* de todo el

conocimiento humano, en razón, según se decía, de que los contenidos del pensar deben someterse a las mismas leyes que rigen el proceso cognoscitivo.

Afortunadamente Edith Stein pudo evadirse pronto de la cárcel de la psicología empírica con la lectura de un libro que por entonces cayó en sus manos, las *Investigaciones lógicas* (*Logische Untersuchungen*) de un profesor que cada día cobraba mayor nombradía, Edmundo Husserl. De las matemáticas había llegado a la filosofía, por lo que no tardó en comprobar cómo las proposiciones matemáticas, al igual que las de la lógica, para empezar, tienen una validez absoluta, apodíctica y *a priori*, al paso que las conclusiones de la psicología, fruto de la inducción, no pueden reclamar, en el mejor de los casos, sino una certidumbre asertórica. Son verdades contingentes, al lado de las verdades eternas que son los supremos principios del pensamiento válido, el principio de identidad y el de contradicción, que revisten certidumbre apodíctica. El pensamiento válido, es decir la lógica, no tiene por qué subordinarse a las leyes *a posteriori* del pensamiento como hecho mental, fortuito y contingente. Ésta fue, en suma, la crisis del psicologismo, promovida y consumada en las investigaciones huserlianas.

Al pasar sus ojos por aquellas páginas y al sentir cómo se le abrían tan dilatados horizontes, Edith Stein no encontró sosiego sino hasta que pudo trasladarse a Gotinga, la venerable ciudad universitaria que albergaba entonces a los astros del pensamiento filosófico alemán: Adolfo Reinach, Max Scheler y Edmundo Husserl.

Dejando aparte la experiencia mística o simplemente sobrenatural por la que pasó Edith en su vida claustral en el Carmelo, es seguro que en el orden natural nunca fue tan feliz como en el tiempo que vivió en Gotinga.

Primero, como era natural, con la frecuentación asidua de la persona y el pensamiento de Edmundo Husserl. He aquí su apreciación de la fenomenología, de la que por largo tiempo fue adicta ferviente:

> La fenomenología no es una filosofía predeterminada, sino que parte de las cosas mismas, y va, sin embargo, más allá de las cosas y su contingencia en procura del ser de los fenómenos como modos manifiestos del ser. Conocer es, de nuevo, recibir el sujeto la ley de las cosas, en lugar de imponérsela él mismo. Husserl ha tornado de nuevo honroso el antiguo y despreciado nombre de ontología, en una época en que la llamada filosofía cristiana se desperezaba lentamente de su sueño de bella durmiente.

Fueron en aquel momento palabras proféticas, que a la distancia de treinta años anunciaban la aparición, en 1943, del "ensayo de ontología fenomenológica" que fue *L'être et le néant* de Jean Paul Sartre.

Con todo lo que hasta aquí llevamos dicho, y sin mengua de su veneración por el Maestro, la mayor experiencia de Edith Stein durante su estancia en Gotinga, la de más hondo impacto y proyección en el futuro, fue indiscutiblemente su encuentro con Max Scheler, el mayor genio, en mi humilde opinión, de aquella constelación de príncipes de la inteligencia.

Hasta donde es posible decirlo a finales de este siglo, y volviendo los ojos a su principio los que nacimos en él, Max Scheler fue el que dejó una huella histórica más profunda en la historia de la fenomenología. Por encima o más allá de esta última, que hoy está poco menos que muerta, la filosofía de los valores, que Scheler llevó a su más alto momento, está viva hasta el día de hoy.

Como quiera que haya sido, el encuentro de Edith Stein con Max Scheler, prácticamente coincidente con

la aparición de la gran obra scheleriana, "El formalismo en la ética y la ética material de los valores" (*Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*), aquel encuentro, decimos, determinó en la joven estudiante un deslumbramiento que podría decirse confinante del enamoramiento, si es que alguna vez pasó Edith por una experiencia erótica. Leamos lo que ella misma escribió:

> En ninguna otra persona he vuelto a encontrar tan depurado el fenómeno del genio. Sus grandes ojos azules despedían destellos de un mundo superior. Su rostro era de bellos y nobles contornos, y por más que en él hubiera dejado la vida huellas devastadoras, que hacían pensar, irresistiblemente, en el *Retrato de Dorian Gray*, su palabra persuasiva, en ocasiones dramática, era siempre cautivadora. [2]

La intuición scheleriana del *Fühlen* como función espiritual descubridora del valor, que se traduce en la plenitud del ser hecho patente al ojo observador y al corazón intuitivo, pone a Edith en contacto con un mundo totalmente desconocido para ella hasta entonces, el mundo de los valores señoreados por el valor de lo santo, y ya en esta vertiente, el mundo de lo sobrenatural. Dejemos de nuevo la palabra a la incipiente filósofa:

> Su magisterio se extendía para mí, como para otros muchos, muy más allá del dominio de la filosofía. Ignoro la fecha precisa en que volvió Scheler a la Iglesia católica, pero debió de haber sido por aquellos años, porque redundaba en ideas cristianas y las exponía con su brillante espíritu y su fuerza de persuasión. Para mí fue la revelación de un universo hasta entonces totalmente desconocido. No me condujo aún a la fe, pero me descubrió un campo de fenómenos que en adelante me sería imposible ignorar. Cayeron sin darme cuenta los muros

[2] Edith Stein, *Lebensbild*, pp. 53-54.

del racionalismo en que había sido educada, y de repente me encontré, cara a cara, con el mundo de la fe.[3]

A partir de aquel momento no le abandonó más la inquietud religiosa, y su problema principal, hasta donde podemos rastrearlo, fue el de la elección entre la iglesia evangélica y la iglesia católica. De esta última, y por lo que ella misma nos ha contado, le impresionaba ver a los fieles entrar en el templo vacío, y al contrario de los protestantes, que sólo tomaban parte en la liturgia dominical corporativa, arrodillarse aquéllos silenciosamente ante el Santísimo. Era, nos ha dicho Edith, "como un coloquio confidencial". Era el misterio de la presencia real de Cristo en la eucaristía, suplantado ahora, desde el Concilio Vaticano II, con la liturgia protestante de la cena del Señor.

El desenlace vendrá, ocho años después del curso de Gotinga (1913-1921), en las circunstancias que refleja fielmente la homilía pontificia de Colonia:

> El largo forcejeo con su decisión personal por la fe en Jesucristo, terminó en 1921, cuando comenzó a leer en casa de una amiga la vida de santa Teresa de Ávila, escrita por la misma santa. Quedó prendada inmediatamente de la lectura y no la dejó hasta que la hubo terminado. "Cuando concluí el libro me dije: ésta es la verdad." Había estado leyendo toda la noche hasta la salida del sol. Aquella noche encontró la verdad; no la verdad de la filosofía, sino la verdad en persona, el tú amoroso de Dios. Edith Stein había buscado la verdad y encontró a Dios. Sin dilación pidió ser bautizada y recibida en la Iglesia católica.

Hay cierto paralelismo, a lo que me parece, entre esta conversión y la de Aurelio Agustín, precedida del *tolle*,

[3] Cita en Elizabeth de Miribel, *Comme l'or purifié por le feu*, Plon, 1984, pp. 57-58.

lege, que escucha el rétor africano en el huerto milanés. Y es natural, por lo demás, que por el libro y la lectura sean llevados los intelectuales a Dios cuando Dios los llama.

El primero de enero de 1922, día en que la Iglesia preconciliar conmemoraba la circuncisión del Señor, y que por no sé qué gazmoñería ha desaparecido de la liturgia postconciliar, recibió Edith el bautismo, y todo induce a creer que eligió ella misma la fecha conmemorativa de la humilde sumisión de Jesús, en su propia carne, al rito de su pueblo, el mismo de la nueva catecúmena, y con el cual reiteraba en aquel acto su solidaridad.

No estará de más, por último, recordar que la madrina de bautismo de la nueva conversa fue la amiga en cuya casa, según recuerda el papa en su homilía, tuvo lugar la conversión después de la lectura del texto teresiano. Llámase o llamábase —lo segundo es lo más probable, dado el tiempo transcurrido— Hedwig Conrad-Martius, igualmente una distinguida fenomenóloga, autora de un extraordinario ensayo filosófico (*El tiempo*, publicado por la Revista de Occidente) y perteneciente a la comunión evangélica, por lo que, en conclusión, aquella ceremonia fue el perfecto ejemplo de un acto ecuménico. No estuvo justificado, por ende, que el concilio introdujera como una novedad esta terminología, y menos aún que, más allá de la comunidad cristiana, la ampliara al rabino representante del pueblo que mandó a la cruz a Jesús de Nazaret para quedarse con Barrabás, ladrón y asesino.

Desde el día en que Edith Stein abrazó la fe cristiana, su deseo constante fue el de entrar en religión, y precisamente en la orden del Carmen, una de las más rigurosas de todas, como lo hace ver, para no ir más lejos, el caso de nuestra sor Juana. Doce años tardó en realizar

su anhelo, a tal punto insistente que en su correspondencia de aquel tiempo solía terminar sus cartas con esta despedida: "In desiderio monasticae vitae". El cual no quisieron satisfacer desde luego sus directores espirituales, pensando sin duda que aún hacía falta en el siglo, o que debía madurar plenamente su vocación.

Mientras tanto, entre Spira y Münster principalmente, ejerce Edith el magisterio con aplauso de todos e irradiación de su fama en su país y en el extranjero. Su larga estancia en Spira (1923-1931) le fue particularmente provechosa, porque a la sombra del convento de dominicos, en cuyo instituto anexo y laico enseñaba latín y alemán superior, pudo trabar conocimiento con Tomás de Aquino y su obra, al punto de haber podido emprender y consumar la traducción del *De veritate* (*Über die Wahrheit*), una de las obras más difíciles del santo doctor. Realmente me duele no conocer esta versión, y no por achaque de erudición, sino porque, según he podido leer, la traducción de la doctora Stein, sin mengua de su concordancia fiel con el texto original, tiene el gran mérito de ajustarla al léxico fenomenológico, en forma tal que el lector siente planear a Husserl por sobre el texto tomista.

El último cargo académico (1932-1933) que sirvió la doctora Stein, fue el de coordinador de conferencias (*maître de conférences*) en el Instituto alemán de pedagogía científica, en Münster, Westfalia, la ciudad ilustre donde nació el derecho internacional moderno. De todas partes la solicitaban para dar, a su vez, conferencias, y fue así como tomó la palabra en Friburgo, Munich, Colonia, Zürich, Viena y Praga. En 1932 participó como única mujer invitada por la sociedad tomista francesa, en el coloquio de Juvisy sobre la fenomenología,

y lo que en aquella ocasión expuso lo veremos después. En aquella reunión encontró, entre otros, a Jacques Maritain, quien años más tarde consignó sus impresiones en estas palabras:

> ¿Cómo describir la limpidez y la luz que irradiaban de Edith Stein, la generosidad total que se adivinaba en ella y que debía fructificar en el martirio? [4]

Corriendo el año de 1933, y no bien entraron en vigor las primeras leyes racistas del gobierno hitleriano, se dio cuenta Edith de que para ella había terminado irrevocablemente su carrera académica, en Alemania por lo menos. Dondequiera le cerraban las puertas, y si no se lo decían, se lo daban a entender en un silencio embarazoso. Las únicas puertas que en adelante se le abrían eran las del claustro conventual, y no tardó nuestra filósofa en franquear este umbral. De todo lo cual podrá alguno deducir (por más que en parte alguna he visto hasta soy consignada esta hipótesis) que Edith Stein se refugió en el convento por huir de una situación que la orillaba por lo pronto a la inopia, más en concreto al hambre, y más tarde a la muerte, conforme fueron extremándose las leyes raciales del III Reich hasta llegar al genocidio del pueblo judío.

Me he sentido obligado a plantear esta hipótesis, por aclarar una cuestión de la mayor importancia, pues aquélla no tiene el menor fundamento, dada la obsesión del monjío que se apoderó de Edith desde el día siguiente al de su conversión, y porque, en fin, consta que recibió una oferta de un país sudamericano (las biografías que he leído no precisan cuál fue) para asumir una cátedra

[4] Introducción a *Walls are crumbling*, p. 7.

de filosofía, y cuando la recibió pudo perfectamente haber salido de su tierra.

Hay también la interpretación de ciertos agnósticos, muy pocos a decir verdad, de que habría sido una tendencia enfermiza de fondo masoquista la que llevó a nuestra filósofa al convento, a sufrir por sufrir. Pero tampoco esta conjetura puede sostenerse en quien, según el testimonio unánime de cuantos la conocieron, mantuvo siempre una actitud de alacridad ante la vida, esta vida terrestre, a la que amó tanto, que todavía cuando se aprestaba a seguir a sus aprehensores en el camino a la muerte, todavía entonces encargaba a sus hermanas de religión que fueran luego al consulado suizo a ver si le daban al fin la visa helvética por la que había estado clamando hasta el último momento. Y si, por último, hubiera habido en ella alguna indisposición física al matrimonio, todavía habría podido encontrar la felicidad en los goces intelectuales, de tanta intensidad en ella, como en sor Juana, ni más ni menos, la cual, por puro gusto, según su propia confesión, escribió "este papelillo que llaman Sueño", el único poema filosófico que, en mi humilde opinión, existe hasta hoy en castellano.

Los agnósticos, por supuesto, o en general los herméticos a la cosmovisión cristiana, no lo entenderán jamás, por ser estos fenómenos no del orden natural, sino del orden sobrenatural, al que no tenemos acceso sino por la fe. A los que, en cambio, participan de este segundo orden, todo deviene inmediatamente claro y transparente. Edith Stein fue llamada por la misma voz imperiosa y fuerte que llamó primero a los Doce, y luego, hasta hoy, a los que ha querido asociar en el mismo destino. A Edith amó Dios porque así le plugo y la tomó para sí, y Satán acostumbra hacer lo propio, como con Judas, en cuya

alma entró en la última cena, y el traidor corrió luego a ahorcarse no por arrepentimiento (si así hubiera sido se habría limitado a llorar como Pedro) sino porque le urgía ir a reunirse con su señor infernal, del mismo modo que Mouchette (*Sous le soleil de Satan*) corre a degollarse desde que ha entrado en ella también el *princeps tenebrarum.*

Estamos, pues, en pleno misterio, el de la predestinación, ni más ni menos, y el misterio se torna aún más impenetrable si pensamos en que el amor de Dios por sus elegidos se traduce invariablemente en atroces sufrimientos, como con Edith al imponerle el Carmelo, con lo que se ve manifiesto el deseo del Señor de hacerles participar de su cruz hasta extremos inenarrables. Parecería como si la obra de la redención no hubiera sido consumada por el solo sacrificio del Dios-Hombre, por una sola oblación, según leemos en la *Carta a los hebreos* (10, 14), por la cual santificó para siempre a los predestinados, en una redención de eficacia eterna: *Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos . . . aeterna redemptione inventa.*

Es bien posible, por lo demás, que la misma vocación filosófica de Edith Stein haya sido parte en su decisión de abrazar el estado de perfección, sintiéndolo como el más idóneo para el pleno ejercicio de la *vita contemplativa*, el *bíos theoretikós* de Aristóteles, la vida más alta que, según el filósofo, puede vivir el hombre. Lo siente con tanto calor el maestro de Estagira que llega a preguntarse si no ultrapasaría el hombre su condición mortal al pretender vivir la vida que es propia de los dioses. Por estos textos aristotélicos habrá seguramente pasado sus ojos nuestra filósofa, y del evangelio recibió a su vez la revelación del sentido y valor de la oración que

va aparejada en el cristiano con la contemplación. A los textos aristotélicos vinieron con el tiempo a sumarse los textos joánicos (Juan, XVII) la oración de Jesús en la última cena, a propósito de la cual Edith Stein dejó escrito lo siguiente:

> La oración sacerdotal del Señor nos revela el misterio de su vida interior, la intimidad de las personas divinas y la inhabitación de Dios en su alma. Es en el abismo de esta misteriosa profundidad, en el silencio y el secreto, en que se consuma la obra de nuestra redención. Las piedras vivas con que se edifica el reino de Dios, se forman y se pulen en un diálogo silencioso entre él y las almas. El torrente de gracias místicas que corre a lo largo de los siglos constituye la parte principal y profunda del río de oración de la Iglesia, y ni uno solo de sus brazos va por otra dirección. Y si acontece que sus aguas puedan arrasar con usos bien establecidos, es que vienen animadas del Espíritu que sopla donde quiere y que, habiendo creado todas las formas, se reserva el renovarlas siempre. Sin el Espíritu, no habría ni liturgia ni Iglesia. Por lo cual es falso oponer la plegaria personal, llamada subjetiva, a la plegaria social, litúrgica, llamada objetiva. [5]

Con estas últimas palabras la autora parece oponerse al exclusivismo litúrgico de la espiritualidad benedictina, triunfante en el Concilio Vaticano II, si atendemos a que la nueva misa, en la que todos están hablando del principio al fin, suprime totalmente los largos silencios de la misa tridentina, durante los cuales cada uno entraba en libre comunicación con Dios. Ahora, en cambio, todo es hablar y hablar sin ton ni son. Edith Stein, muy anterior al concilio, escribió en su opúsculo *La oración de la Iglesia* estas aladas palabras:

> Toda verdadera oración es una oración de la Iglesia, y es siempre la Iglesia la que ora, ya que es el Espíritu Santo, viviente

[5] E. Stein, *Das Gebet der Kirche*, Paderborn, 1936.

en ella misma, la que se expresa por cada una de las almas en oración, en gemidos inenarrables (*Rom, VIII*, 26). Es ésta la plegaria auténtica, toda vez que nadie puede orar ni decir "Señor Jesús" sin la inspiración del Espíritu Santo (I *Cor.,* XII, 3).

Para terminar con esto, es obvia la conjetura de que si Edith Stein prefirió el Carmelo a otras órdenes contemplativas, debe de haber sido en razón de que fue llevada a la fe por la lectura de santa Teresa. Por último, y colocándonos en el terreno que nos es propio, debemos agradecer a la nueva carmelita que, al margen de las gracias místicas que haya podido recibir, nos haya dejado un precioso legado filosófico en las obras que escribió en el convento, notoriamente "Ser finito y ser eterno" (*Endliches und ewiges Sein*) y "La ciencia de la cruz" (*Kreuzeswissenschaft*), obra inconclusa por estarla trabajando aún en el momento de su aprehensión.

Esta última obra, que es en realidad un estudio sobre san Juan de la Cruz, le llevó a Edith un largo tiempo de preparación, por ser el santo español una cumbre de la mística de todos los tiempos. Para aproximarse a él dignamente, y con tanto mayor respeto cuanto que se trataba de un correligionario suyo, escribió nuestra carmelita un opúsculo titulado "Caminos para conocer a Dios" (*Wege der Gotteserkenntnis*), en el que trata fundamentalmente de la doctrina del Seudodionisio, "padre de la mística occidental" y de tanto influjo sobre san Juan de la Cruz, al igual que sobre toda la tradición occidental a partir de la "Teología mística" del Seudodionisio. Ahora bien, y tal como interpreta estos textos Edith Stein, "Dios sólo es conocido en la medida en que se revela", lo que quiere decir que la visión mística, de un extremo al otro, es por entero un don gratuito de Dios. La mística, en efecto, es el conocimiento experimental de

Dios, la experiencia de las cosas divinas, *divina pati*, según enseña Dionisio, por lo que, en conclusión, no puede haber mística natural, y éste fue el gran descubrimiento del Seudodionisio frente al pensamiento helénico, el cual, confrontado con dioses antropomórficos, creía en la mística natural, la desarrollada por el esfuerzo humano, como la *epoptía* de los misterios de Eleusis.

Hasta hoy no sabemos si Edith Stein llegó a recibir gracias místicas en su larga vigilia del Carmelo, desde su ingreso en la orden hasta el día de su muerte (1933-1942). Contentémonos por lo pronto, y es por cierto materia de harto contento, con su producción filosófica. No habrá sido un genio filosófico (no se dan en maceta, y este siglo habrá dado si acaso a Bergson) pero sí fue un eco único de múltiples y encontradas doctrinas. Lo más frecuente hasta entonces había sido o bien el pensamiento escolástico, con poca o ninguna experiencia de la modernidad, o, por el contrario, la modernidad ayuna de la tradición. Edith Stein, en cambio, es el perfecto exponente de una y otra corriente que sólo en ella encuentran su síntesis, y por esto creo que es un caso único en la historia de la filosofía moderna. Para encontrar algo semejante habría que remontarse al estoicismo romano.

Antes, empero, de pasar revista a los libros que escribió, debemos aún detenernos brevemente en ciertos aspectos por lo menos de la vida conventual de Edith Stein, ya que de otro modo no quedaría bien dibujada su extraordinaria personalidad. En la eterna cuestión que suele suscitarse a propósito de los artistas o pensadores de cierta prominencia, sobre si en ellos debe preferirse la persona a la obra o viceversa, con respecto a Edith Stein no cabe, en mi opinión, la menor duda. Con ser la obra de singular valía, la aventaja con exceso la persona,

sobre todo en la libre decisión que dirigió siempre sus actos, desde el ateísmo inicial hasta el encuentro final con Dios "con toda el alma y con todo el corazón", que es como, según Platón, debe el filósofo abrazar la verdad. La decisión de entrar al Carmelo, por extraño que parezca, acaba de configurar esta rica y desconcertante personalidad.

De las biógrafas de Edith Stein que he leído hasta ahora, paréceme ser Hilda C. Graef [6] la que ha dado el mejor diagnóstico sobre la preferencia de Edith por la vida carmelitana. Guiándonos por el sentido común, debió haber optado por la orden benedictina o por la orden dominicana, muy superiores al Carmelo desde el punto de vista intelectual, y más acomodadas, por ende, a una filósofa que deseare abrazar el estado de perfección. Por encima de esta consideración, sin embargo, impúsose la decisión de la interesada por ir al Carmelo, por dos razones principales, a juicio de la autora que acabo de citar. La primera, que Edith quería entregarse a Dios por completo, para lo cual no debía reservarse nada de lo que sentía pertenecerle, así fuera su vida intelectual. Ahora bien, éste era literalmente el programa del Carmelo, el *Todo y nada* de san Juan de la Cruz, el rechazo de todo lo que no es Dios, al cual no podrá encontrarse como el todo de nuestro anhelo sino desde la nada de sus criaturas.

La segunda razón de la oblación de Edith en el umbral del Carmelo, es la que expresa Hilda Graef, de cuya obra copiamos el siguiente párrafo:

> La cuestión, por tanto, de si se le iba o no a permitir continuar su obra intelectual en el Carmelo, no llegó en absoluto a suscitarse. Edith no deseó sino dos cosas: entregarse por entero a Dios, sin reservarse nada en absoluto, y por esta acción

[6] H. G. Graef, *The scholar and the cross. The life and work of Edith Stein*, 1956.

> ofrecerse como una víctima expiatoria por los pecados de su pueblo. Desde que se hizo católica había llegado a amar a sus hermanos de raza más aún que antes de su conversión. Por ellos quiso tomar parte en la pasión de Cristo, y ningún lugar mejor que el Carmelo podía ofrecerle esta oportunidad.[7]

Confirman la anterior apreciación las últimas palabras que conocemos de Edith Stein, antes de entrar de lleno en el silencio del aniquilamiento, cuando al ser aprehendida con su hermana por la Gestapo, y sabiendo lo que la espera, toma de la mano a Rosa y le dice: "Ven, vamos a sacrificarnos por nuestro pueblo". No hay duda, a mi humilde parecer, de la solidaridad israelí, y sobre todo cuando ellos mismos, los judíos, hubieron de expiar el primer genocidio de que tenemos noticia, el consumado por los hijos de Jacob en el pueblo de Siquén, con el exterminio de todos sus habitantes, y sin que mediara ningún agravio por parte de estos últimos (*Génesis*, 34). A todos sus varones pasaron a cuchillo, y a todos sus niños y mujeres los hicieron esclavos. La debían, pues, y la pagaron, con otros muchos casos, como el genocidio auspiciado por la dulce reina Ester, hasta que finalmente tocó a Hitler ser el ejecutor de la venganza divina. "¡Ay de ti, Asur, vara de mi furor!", según está escrito en las divinas letras.

Lo que Edith Stein deseaba con tanto ardor, o sea el ser crucificada con su señor Jesucristo, tuvo cabal cumplimiento desde el primer momento de su entrada al Carmelo de Colonia, el 14 de octubre de 1933. La regla de la Orden imponía una probación preparatoria de seis meses como postulanta, y durante este periodo la solicitante debía pasar por un ciclo infernal de pruebas y contrapruebas, vejámenes y humillaciones, antes de su admisión

[7] H. Graef, *op. cit.*, p. 112.

formal en la Orden. En lo material, los trabajos humildes, como barrer y trapear, costura, cocina y sanitarios, a todo lo cual tenía que sujetarse la *Fraulein Doktor*, ahora rebajada a la condición de una sirvienta cualquiera. Y lo peor, aún, en esta degradación de la persona y su función: la convivencia con sus correligionarias, mujeres poco menos que iletradas, como suelen serlo las monjas en general, con excepción de las dominicas y las benedictinas. Al igual que en el infierno, experimentaba Edith, en aquella inenarrable probación, la pena de sentido y la pena de daño, y nunca como entonces recibió el peso agobiador de su cruz.

Nadie como sus superiores se hicieron cargo de la prueba terrible por que pasó aquella mujer excepcional. "La entrada de Edith en el convento, escribió años después la priora, fue como descender de las alturas de una brillante carrera a los abismos de la insignificancia. Después de haber ocupado el primer lugar durante toda su vida, ahora, a los 42 años, tenía que aceptar el último." Ella misma, Edith, pudo comparar su trabajo de postulanta con el *Arbeitsdienst* de los nazis.

Su caso me lo represento como la perfecta aplicación de la parábola evangélica del grano de trigo, que para fructificar tiene que morir primero en el seno de la tierra: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipse solus manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.*

De esta situación vino a liberarla, felizmente y por completo, la toma de hábito, el 15 de abril de 1934, día en que adoptó el nombre carmelitano de Teresa Benedicta de la Cruz: *Theresia Benedicta a Cruce.* Terminada la ceremonia, y sabiendo bien a quién había recibido en la Orden, el provincial de Alemania ordenó a la priora del convento de Colonia que dispensara a sor Benedicta de

cualquier obligación, con excepción del coro y la meditación, con objeto de que pudiera vacar de nuevo a la filosofía y proseguir sus trabajos.

A reserva de comentar después estos escritos, lo que por lo pronto tenemos que considerar, para terminar con el relato de su vida, son sus últimos años, desde su entrada al convento, que coincide más o menos con la investidura de Hitler como canciller del Reich, en 1933.

Cinco años después, dándose cuenta perfecta de lo que estaba pasando, por muy encerrada que estuviera, escribió sor Benedicta, aunque para ella sola por entonces, lo siguiente:

> Los principios del nacionalsocialismo y del gobierno de Hitler se han revelado tan claramente hostiles contra Cristo y contra Dios, que nadie en Alemania puede abrigar la menor duda sobre el fin a que tienden en un régimen de terror y brutalidad.

Poco tiempo después, en uno de tantos plebiscitos organizados por Hitler para poder ostentar, según llegó a decirse, no el cien, sino el ciento y tantos del sufragio, y llamadas las carmelitas a votar (tenían más derechos las monjas en el III Reich que los sacerdotes mexicanos hasta hoy) la mayoría fueron de opinión que, toda vez que se sabía bien que el voto no iba a ser secreto, lo mejor sería arrojar un voto positivo, del todo irrelevante en el resultado *a priori* establecido, y por evitar las terribles represalias que no tardarían en sobrevenir con un voto negativo.

> A este criterio, ha escrito después la priora, se opuso violentamente sor Benedicta. Difícilmente pudimos reconocer en ella a la religiosa de ordinario tan gentil y condescendiente. Una y otra vez urgió a las hermanas a no votar por Hitler, y cualesquiera que fueran las consecuencias. Hitler era el ene-

migo de Dios y con el tiempo había de llevar a Alemania a la ruina.

Fue una predicción profética cuando nada permitía darle la menor credibilidad, estando como estaba Hitler en el pináculo de su grandeza. Por lo demás, y para ponerlo todo en su punto, la Santa Sede, cuyas proclividades germánicas eran bien conocidas durante el pontificado de Pío XII, en ningún momento llegó a prohibir a los católicos votar por Hitler.

Así las cosas, llegado el día del plebiscito y cuando las carmelitas de Colonia se aprestaban a ir a las casillas a depositar su voto, se presentaron de pronto en el convento los representantes de la autoridad política llevando consigo las urnas, con la especie de facilitar a las monjas el cumplimiento de sus deberes cívicos sin tener que violar su clausura. A lo cual se opuso vivamente la priora, alegando que si bien el voto era secreto, el acto mismo de votar era público, y que las religiosas lo habían ejecutado siempre a la luz pública, como cualquier ciudadano. Como los oficiales nazis no accedieran a esta representación, llevóse a cabo la votación en orden alfabético. Terminado el acto, y como el oficial en jefe preguntara por qué no se había presentado a votar la doctora Edith Stein, hubo de contestar la superiora: "Porque no es aria." Lo sabían ellos de sobra, por supuesto, mas porque constara en actas habían montado aquella farsa. Con esto se retiraron, pero a los pocos días recibió Edith el distintivo, sin el cual no podía en adelante salir a la calle, de la doble estrella davídica en fondo amarillo y con la jota oprobiosa: *Jude*.

A partir de aquella escena, y no tanto por escapar del peligro como por no crear problemas a sus hermanas, solicitó sor Benedicta de sus superiores su traslado a otro convento. Pensó en primer lugar en el carmelo de

Belén, con lo que habría estado en el lugar mismo de la natividad del Señor. Pronto se vio, sin embargo, que este plan no era de ningún modo viable, toda vez que, siendo inminente el estallido de la segunda guerra mundial, las autoridades de Palestina, colocada entonces bajo el Mandato británico, habían cerrado la puerta a la inmigración de judíos alemanes.

A falta de esta solución, la mejor pareció en aquel momento el traslado de sor Teresa Benedicta al carmelo de Echt, Holanda, adonde llegó, en efecto, el 31 de diciembre de 1938. Aparte de tener ambos monasterios, el de origen y el de destino, la misma regla monástica, había otra especial afinidad entre el uno y el otro, y era la de que el carmelo de Echt había sido fundado precisamente por religiosas carmelitas de Colonia que en su tiempo huyeron también al país vecino para escapar a la persecución religiosa de aquel momento, que era el *Kulturkampf* de Bismarck. Con estos antecedentes, huelga decir que sor Benedicta fue jubilosamente recibida por sus hermanas de Echt, lo mismo que, seis meses después, su hermana Rosa, que la había seguido en la conversión y el monjío.

La entrada de las tropas del Reich en los Países Bajos el 10 de mayo de 1940 (golpe con el cual empieza verdaderamente la segunda guerra mundial) amargó desde aquel día los dos años y tres meses de vida que le restaban a Edith Stein. Hemos dado cuenta con antelación de las gestiones infructuosas que hizo para pasar a Suiza con su hermana. O no obtuvo a tiempo la visa, o las autoridades alemanas de ocupación no quisieron otorgar el permiso de salida, lo cual es bien verosímil, o bien, según otra versión, en el convento carmelitano helvético no había sino una vacante disponible, y Edith no habría partido

jamás sin Rosa; por lo que haya sido, en fin, ambas hermanas no tenían expedita la emigración al ser aprehendidas por la Gestapo y llevadas fuera del convento el 2 de agosto de 1942. Cinco minutos apenas les fueron concedidos para llevar consigo sus efectos personales más indispensables, después de lo cual siguieron dócilmente a los esbirros.

En el camino a Birkenau-Auschwitz, donde las prisioneras fueron gasificadas en la cámara letal e incineradas en el horno crematorio, transcurrieron aún siete días, del dos al nueve de agosto, en el curso de los cuales pasaron tres días, del 4 al 7, en el campo de concentración de Westerbork. Fue el último lugar donde recibieron un tratamiento hasta cierto punto humano, ya que se les permitió escribir cartas y recibir visitas.

Entre las cartas está una en la cual pide Edith a su superiora, la priora de Echt, que le mande, para ella y su hermana, unas cobijas y medias de lana. Después de estos encargos, la epístola termina con un saludo a la cruz de Cristo, tomado de la liturgia del Viernes Santo: *Ave, Crux, spes unica*! Era realmente su única y última esperanza.

Hay además, en lo que concierne a las visitas, un precioso testimonio de un periodista que pudo entrevistarla en aquel triduo, de nombre Wielek, el cual, al consignar sus recuerdos en la revista *De Tijd* de 1952, dejó escrito lo siguiente:

> La única monja que me llamó la atención inmediatamente y a la que nunca he podido olvidar, la mujer cuya sonrisa no era una máscara, sino un cálido resplandor que irradiaba de su espíritu, es la misma que tal vez sea canonizada por el Vaticano. Tan pronto como la vi me dije: he ahí una gran personalidad. En el infierno de Westerbork, donde vivió por algunos días, anduvo, habló y oró como una santa. Conversar

> con ella era como hacer un viaje a un mundo distinto... Acompañada de su hermana Rosa, se dirigió orando a los vagones. Yo presencié la sonrisa y la inquebrantable firmeza que la acompañaron a Auschwitz. (*Briefe über Edith Stein*, I, 25.)

La partida fue el 7 de agosto, y para el día 9, según parece estar bien establecido, habían desaparecido las dos hermanas entre la cámara letal y el horno crematorio de Birkenau-Auschwitz. Ni sus cenizas pudieron ser habidas, al igual que con otros grandes testigos de Cristo, entre ellos Savonarola, según reza la inscripción que hasta hoy podemos leer en la *Piazza della Signoria*: *Le cenere furono gettate nell'Arno.*

Pasando ahora a lo que hay en Edith Stein de permanente o eterno, es decir su espíritu inmortal y su obra filosófica, con la que por el momento tenemos que habérnoslas, propóngome pasar en breve revista, porque otra cosa no consiente la índole de este estudio, por los dos libros principales de nuestra filósofa, que son *Ser finito y ser eterno* (*Endliches und ewiges Sein*) y *La ciencia de la cruz* (*Kreuzeswissenschaft*) dejando aparte los artículos publicados en el *Jahrbuch* de Husserl, y que, por lo menos en lo sustancial, fueron incorporados en el primero de los citados libros.

I

SER FINITO Y SER ETERNO

Es un libro ambicioso y extenso, como corresponde a la intención de la autora y a la amplitud del tema. En lo que atañe al primer aspecto, paréceme que el gran designio de Edith Stein fue el de presentar un esbozo de filosofía cristiana con la fusión, hasta donde pudiera ser, de tomismo y fenomenología. Ni después de su conversión, ni tampoco en el convento, renegó jamás Edith de su maestro Husserl o de los hábitos mentales que adquirió en su convivencia. *Ser finito y ser eterno* fue escrito o terminado de escribir (1936) en el carmelo de Colonia, no obstante lo cual podemos leer en sus páginas la siguiente declaración:

"En la escuela de Edmundo Husserl encontró la autora su hogar filosófico y en el lenguaje de la fenomenología su lengua filosófica materna (*Muttersprache*)."[8] Desde este punto de partida, sigue diciendo, ha de encontrar su camino a la gran catedral de la escolástica: *in den grossen Dom der Scholastik.*

Tan del gusto de la autora debió de ser este símil, que a pocas páginas nos dice que el portal catedralicio que da acceso al interior, es decir a la metafísica tomista, es

[8] *Endliches und ewiges Sein*, 1950, p. 12.

la doctrina del acto y la potencia. Cómo y por qué, es lo que vamos a ver en seguida.

El acto y la potencia es, en efecto, la primera división del ser dentro de la cosmovisión aristotélico-tomista; distinción anterior a la de las diez categorías, ya que estas últimas conciernen al ser real, al de la sustancia, mientras que la primera, al referirse al ser potencial, alude con toda evidencia al ser meramente posible.

Desde las primeras líneas de su libro Edith Stein plantéase, al igual que Martín Heidegger, la pregunta por el Ser, *die Frage nach dem Sein*, puramente y sin ulterior calificación. Una pregunta que, desde que fue formulada por Platón, quedó sin respuesta en las mismas páginas platónicas, según el famoso pasaje del *Sofista* (244a) tan pertinentemente citado por Heidegger en el prólogo a *Sein und Zeit*:

"Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión 'ente', mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos", o en aporía, según dice el texto griego, "aporetizados", una aporía de la que, por lo menos a nuestra satisfacción completa, no hemos acabado de salir hasta el día de hoy.

Ahora bien, ante esta aporética que le sale al filósofo desde su primer acto filosofante, se le abren varios caminos, siendo uno de ellos el seguido por Heidegger, el cual, en la imposibilidad de responder satisfactoriamente a la pregunta por el ser (del cual no puede haber definición alguna, por estar por encima de todos los géneros y especies), opta por refugiarse, por lo pronto y como para ganar tiempo, en la fenomenología del hombre, el único ente que se interroga por el ser, como si de aquí pudiera surgir algún esclarecimiento sobre el ser en sí

mismo. De lo cual es, a nuestro entender, suficiente testimonio el primer volumen de *Sein und Zeit*, que por algo no tuvo nunca segundo, consagrado por entero a la analítica existenciaria del *Dasein*, como un ente sumergido totalmente en el tiempo "como horizonte trascendental de la pregunta por el ser".

Al contrario de Heidegger, Edith Stein enfila derechamente su investigación hacia la primera bifurcación del ser en ser en potencia y ser en acto, con base en los textos tomistas, tanto el *De veritate*, con el que nuestra autora estaba bien familiarizada, como también el otro escrito juvenil *De ente et essentia*, destinado a los principiantes, al igual que la *Suma Teológica*, que es, en buenas palabras y según lo dice el propio santo, la teología al alcance de los niños: *tanquam parvulis in Christo lac dedi vobis, non escam*, "como a párvulos en Cristo os di leche y no manjar".

Ahora bien, la antedicha distinción del ser en ser en potencia y ser en acto, corresponde puntualmente a la otra distinción entre ser finito y ser eterno. Entre la primera y la segunda pareja de términos no hay otra diferencia sino que la primera expresa una distinción conceptual, y la segunda una distinción existencial, según podrá apreciarse en lo que sigue.

Comencemos por el acto (aunque lógicamente deberíamos partir de la potencia) por ser noción más fácilmente inteligible, mientras que la noción de potencia es una de las más oscuras y difíciles en la historia de la filosofía. Para empezar con la consideración del acto tenemos, además, el conocido adagio escolástico: *imperfectum a perfecto sumit exordium*, como si quisiera decirse que la noción de potencia hay que tomarla de la noción de acto.

"En el principio era el Acto", *Im Anfang war die*

Tat, según leemos en el principio del *Fausto*. Si lo dijo Goethe por hacerle contrapunto al evangelio joánico, en cuya primera línea está escrito: "En el principio era la Palabra", o simplemente por afirmar, como buen alemán, la decisión irrevocable del hecho consumado, no lo sabremos nunca, pero podemos tomarlo también como la supremacía ontológica del acto sobre la potencia. A tal punto es incondicional esta supremacía, que es anterior inclusive a la división del ente en potencia y en acto, ya que, según dice Santo Tomás, el ser enunciado sin ulterior calificación es el ser en acto: *Ens simpliciter dictum significat actu esse*. Es la única definición que he podido registrar, hasta donde es posible, del ser en cuanto tal, con pureza absoluta, tal y como lo postula la *Metafísica* aristotélica.

El ser que está en acto absoluto, sin la menor fisura por donde pueda advenirle el no-ser, el Acto puro, como lo llamó Aristóteles, es uno de los nombres de Dios, y no uno de tantos, sino el nombre que más le conviene, y en esta apelación concurren la teología y la filosofía. Por algo dijeron los padres apologistas que Dios, antes de enviarnos a su Hijo, que es, sin metáfora alguna, la Palabra del Padre, nos habló por una doble fuente, por los profetas de Israel y por los filósofos griegos. Ahora bien, el Acto puro de Aristóteles se expresa, aunque con otros términos, en el nombre que Dios se da a sí mismo al hablarle a Moisés desde la zarza ardiente:

"Yo soy el que soy, y esto es lo que dirás a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros": *Ego sum qui sum . . . Qui est, misit me ad vos.*[9] "El que es", en hebreo Yahvé, el nombre propio de Dios.

En el comentario de Fillion,

[9] *Éxodo*, III, 14.

"es el nombre de Dios que expresa a la perfección su naturaleza y sus atributos... nombre sin rival, que describe con una exactitud y una brevedad incomparables la unidad, la simplicidad, la eternidad, la inmutabilidad y la perfección del Ser divino. Es un perfecto comentario del nombre de Yahvé, el Eterno".

Es un nombre, podemos agregar, en presente absoluto, "El que es", y que pasa tal cual, del Antiguo al Nuevo Testamento, en el texto joánico (VIII, 58) en que Jesús, a quien reprochan los fariseos el ostentarse como mayor que Abrahán, siendo así que no llega ni a cincuenta años, les dice: "Antes que Abrahán fuese, yo soy", *Antequam Abraham fieret, ego sum.* No dice que era, como lo diría cualquiera de nosotros al referirse a hechos de su vida anterior. No puede referirse a su existencia en cualquier momento sino en presente absoluto: yo soy. Nosotros, en cambio, no podemos decir "yo soy" sino en el momento presente o, a lo más, para referirnos a nuestra identidad personal, pero en el subentendido de que no hubiéramos podido decirlo antes de nacer, ni podremos tampoco decirlo después de morir.

Como lo ha explicado Etienne Gilson en páginas de insondable profundidad,[10] del texto del Éxodo, que no es ninguna expresión filosófica, sino la palabra del Dios vivo, depende por entero la filosofía cristiana. A partir de este momento, queda entendido de una vez por todas que el Ser es el nombre propio de Dios y que, según san Efrén, seguido después por san Buenaventura, este nombre designa su esencia misma, lo que quiere decir que en Dios la esencia es idéntica a la existencia, o como dirá santo Tomás, su ser es su existir. O en la expresión de san Buenaventura, el *Ego sum qui sum* significa una

[10] E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2a. ed., pp. 50 ss.

entidad de perfección absoluta, y por esto es el nombre propio de la divina sustancia. Dejemos por un momento directamente la palabra a Gilson:

> Cuando Dios dice que él es el ser, lo que esto quiere decir, si es que tiene para nosotros un sentido racional cualquiera, es que el nombre que se ha dado a sí mismo significa el acto puro de existir. Ahora bien, este acto puro excluye *a priori* todo no-ser, por lo que es necesario que en él se encuentre por completo realizada la plenitud del ser... El ser divino es así necesariamente eterno, puesto que la existencia es su misma esencia, y no menos necesariamente es inmutable, ya que nada podría añadírsele o quitársele sin destruir por ello mismo su esencia al mismo tiempo que su perfección, por lo que ha podido comparársele a un océano infinito de sustancia en eterno reposo. Al mismo tiempo, sin embargo, y toda vez que Dios es la perfección del ser, no es únicamente su absoluta plenitud, sino también la expansión absoluta, es decir la infinitud.[11]

La infinitud de que habla aquí Gilson (lo decimos porque el texto no es muy claro) no es la infinitud propia del ser divino, sino la infinitud virtual de su creación, en cuanto que la esencia divina es infinitamente imitable. Creemos pertinente la aclaración, porque si bien en Dios no hay ni puede haber ni rastro de potencia pasiva, es decir, nada que pueda faltarle a su perfección absoluta, su potencia activa, por el contrario, es, como dice santo Tomás,[12] literalmente infinita. Es una potencia que se extiende inclusive a la creación *ex nihilo*, a cuya noción nunca llegaron los griegos, y en esto diferiría el Dios del *Éxodo* del Demiurgo platónico, del cual igualmente no puede predicarse sino "que es",[13] pero que no hace sino formar el mundo de una materia preexis-

[11] Gilson, *op. cit.*, pp. 52-55.
[12] *Sum. Theol*, I, q. 25, art. 2.
[13] *Timeo*, 38a.

tente y que, además, tiene que inspirarse en el modelo de las Ideas eternamente subsistentes, con todo lo cual está lejos de ser el Dios creador de la primera línea del *Génesis*. A nuestro parecer, mayor semejanza tendría con él la Idea del Bien de la *República* (509b), de la cual, según el texto platónico, procede "toda esencia y toda existencia", y por lo pronto aquí lo dejaremos.

Esencia y existencia son a su vez, esta pareja de conceptos, un desdoblamiento de la otra pareja de potencia y acto, al trasladarse esta última a una realidad más concreta. Según santo Tomás, seguido también en esto por Edith Stein, en todos los entes finitos, es decir, en todos aquellos que no son Dios, habría una composición metafísica y una distinción real, por lo mismo, entre la esencia como potencia real y la existencia como su última actualidad.

De la analogía del ser

Con esto entramos en una cuestión, o en una de las cuestiones, que más han dividido a los escolásticos. Contra santo Tomás, en efecto, están, entre otros, Alejandro de Alés, Durando, Escoto, Suárez, Vázquez y Balmes. Conviniendo con Santo Tomás en que en las criaturas hay manifiesta distinción real entre la esencia ideal abstracta y la esencia concreta y actual, postulan ellos, además, que esta distinción ya no se mantiene igualmente en la esencia concreta actualizada.

Yo por mí, si he de decirlo con toda sinceridad, reservo mi juicio en la ardua cuestión, y más que todo por no haber llegado hasta ahora a ninguno. Imbuido como toda la humanidad de Occidente, en el pensamiento cartesiano de no aceptar sino las ideas claras y distintas, no he podido

aún percibir con toda claridad cómo en una esencia existente, además de la obvia distinción de razón entre esencia y existencia, pueda postularse todavía una distinción real. No lo veo así y basta, como puede declararlo honestamente quien carece en absoluto de genio metafísico como para dirimir la cuestión.

A mi modo de ver, basta y sobra con la partición primaria del ser en potencia y acto para poner de manifiesto el abismo insalvable que se abre entre Dios y sus criaturas. He aquí cómo lo expresa la primera de las conocidas 24 tesis tomistas:

"La potencia y el acto de tal suerte dividen el ser, que todo cuanto es, o bien es acto puro, o bien está necesariamente formado de potencia y acto, como principios necesarios e intrínsecos." Lo dejaremos, para su mejor inteligencia, en su lengua original:

Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis et intrinsecis principiis necessario coalescat.

De esta primera proposición dedujeron los escolásticos, santo Tomás a la cabeza, la doctrina de la analogía del ser, *analogia entis*, y que es, por cierto, uno de los capítulos mejor logrados del libro que reseñamos de Edith Stein. No creemos equivocarnos en la conjetura que hacemos de que debió de asesorarle en este punto, uno de los más arduos de la escolástica, su consejero y amigo el padre Przywara, autor del célebre tratado *De analogia entis*. Con el propósito de hacerla inteligible al lector común, trataremos de resumir la doctrina. Tuvo su origen en la lógica aristotélica, antes de ser trasladada a la metafísica medieval, en la forma siguiente.

En la gramática primero, y luego en la lógica, el tér-

mino universal dividióse en término unívoco, equívoco y análogo, en consonancia con el siguiente criterio.

El término universal en su primero y estricto sentido es el término unívoco, y es el que significa una razón que se encuentra distributivamente en todos los sujetos (*unum in multis*) cubiertos por el mismo género o especie, como la palabra "hombre" en todos los miembros de la especie humana.

Término equívoco, a su vez, es el que se aplica a este o aquel sujeto en un sentido por completo diverso, como león, virgen y escorpión, con que mentamos ciertos signos del zodíaco y también las realidades vivientes que todos percibimos.

Término análogo, por último, es el que mienta una realidad que ni es del todo igual ni del todo diferente, por existir una relación de semejanza entre los diversos sujetos aludidos. Y así, por ejemplo, predicamos la salud, mediante el adjetivo sano, tanto del hombre como del color y del alimento, pero la razón de la atribución del adjetivo, fundada en una relación común, no deja de ser muy diferente en los tres casos. El hombre es sano como sujeto de la salud, el color como signo y el alimento como causa.

Todos *sanos*, pero el hombre ante todo, y secundariamente el color como signo y el alimento como causa de la salud.

De aquí provienen las dos especies de analogía que conoce la escolástica. La primera, la analogía de atribución, se da cuando la realidad significada se aplica a un sujeto por su mayor o menor semejanza con otro en quien tal realidad se halla en su estado principal y supremo, y que por esto se llama el analogado príncipe, *princeps analogatum*. La salud, en este sentido, no se

predica ni del alimento ni de la medicina sino con relación al hombre, el analogado príncipe.

Además de la analogía de *atribución*, existe la analogía de *proporcionalidad* cuando la razón significada por el término está real y verdaderamente en los términos comparados, mas no de la misma suerte, y así la criatura tiene el ser real e intrínsecamente, mas no en el grado absoluto, propio de Dios.

Trasponiendo estas nociones del orden lógico al orden metafísico, santo Tomás y su escuela negaron la univocidad del ente entre Dios y sus criaturas, ya que a Dios pertenece con absoluta plenitud, y a los demás entes en proporciones limitadas. Pero como tampoco puede predicarse equívocamente el ser entre el *summum ens* y los entes creados, pues todos ellos poseen de algún modo el ser, no queda sino la predicación análoga, con analogía de atribución y también de proporcionalidad. La primera en cuanto la criatura depende de la Plenitud subsistente, causa de todo ser participado. La segunda, a su vez, ya que el ser es intrínseco tanto a la criatura como a Dios, aunque en Dios está de un modo infinitamente superior y trascendente.

Sabemos bien, por lo demás, que la doctrina tomista *de analogia entis* no es compartida por todos los escolásticos, figurando entre los disidentes, notoriamente, Escoto y Suárez. Ahora bien, y por interesante que pudiera ser, dentro de otro contexto, cotejar entre sí las diversas concepciones, aquí y ahora no tendría sentido, toda vez que Edith Stein no ha tenido en cuenta, al parecer, sino la doctrina aristotélico-tomista, y de esta última únicamente la analogía de proporcionalidad entre Dios y sus criaturas, con estricto apego a los textos *De veritate*.[14]

[14] *Cf.* E. Stein, *op. cit.*, p. 312, y *De ver.* 2. 2, a. 11 *in corpore*.

No tenemos, pues, por qué extravasar de cuenta propia la especulación a que, según todas las apariencias, ha querido ceñirse la autora. Por último, y sean cuales fueren las interpretaciones de los textos tomistas, lo que parece cierto, en cualquier hipótesis, es la absoluta repulsa que hace santo Tomás de cualquier predicación unívoca entre Dios y sus criaturas: *Dicendum quod impossibile est aliquid univoce praedicari de creatura et Deo.* [15]

Los trascendentales del ente

No podemos desgraciadamente seguir a Edith Stein, aquí y ahora, lo hemos dicho ya, a todo lo largo de la mostración fenomenológica que nos ofrece del ser finito y del ser eterno en todos los aspectos accesibles a nuestra inteligencia, ya que, amén de otras consideraciones, desbordaría con mucho la índole del presente trabajo. No podemos, con todo, despedirnos del libro mayor de la ilustre autora sin decir unas palabras sobre la doctrina del ente que se cierne aún por encima y más allá de sus múltiples particiones, entre ellas la de ser finito y ser eterno, y que la propia autora introduce en las líneas siguientes:

"El ente como tal (*das Seiende als solches*) e independientemente de su división en las más variadas formas y escalas ónticas, es el tema de los trascendentales del ente, según los encontramos, con esta denominación, en la escolástica." [16] Expresan, en efecto, aquello que corresponde a todo ente en general (*generaliter consequens omne ens*), como dice santo Tomás, el cual, en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, enuncia idéntica doctrina,

[15] *De veritate,* q. 2, a. 11 *corp.*
[16] *Op. cit.*, p. 263.

aunque con este otro giro: "El ente en cuanto ente tiene ciertas notas propias que son, por ende, sus predicados comunes": *ens in quantum ens habet quaedam propria, quae sunt communia praedicata.*[17]

De manera, pues, que el ambicioso proyecto de Aristóteles de constituir la "primera filosofía" como una "ciencia del ente en cuanto ente, con todo cuanto le es inherente por sí mismo", no desemboca precisamente en el fracaso, ya que el ente podrá siempre reivindicar ciertas notas o atributos que serán, por decirlo así, su escolta permanente y que, por exiguos que sean, podrán siempre autorizar la posibilidad de un discurso sobre el ente.

En seguida, sin embargo, y es algo a que debemos hacer frente antes de seguir adelante, nos sale al paso la aporía que propone Avicena al preguntarse cómo será posible predicar algo del ente que no sea una nueva tautología del sujeto, toda vez que en la noción de ente se resuelven en última instancia todas nuestras concepciones y predicaciones, así las reales como las posibles.

A esto se ha contestado que, por válida que sea la proposición anterior, el solo término *ens*, en cuanto participio del verbo *esse*, no enuncia formalmente sino el acto del verbo, o como dice santo Tomás, *ens sumitur ab actu essendi*, el acto de ser, o con mayor propiedad tal vez, el acto de existir. De lo cual, y siempre al filo del texto tomista, surge la única definición que a nuestro humilde parecer y dentro de la escolástica, ha podido darse hasta ahora del ser en cuanto tal, la que da santo Tomás al decir que el ente sin ulterior calificación significa el ser en acto, en el acto de ser o de existir: *ens simpliciter dictum significat actu esse*. Todo lo que no

[17] *In 4 Metaphys.*, c. 2.

sea el ser en acto será un ser *secundum quid*, como el ser del accidente, o el ente de razón, *et sic de ceteris*.

De modo, pues, que por estar gramaticalmente circunscrita la noción de ente al acto formalmente entitativo de ser en acto, no preclude esta noción la apertura del ente a otros horizontes, ya que, como dice Edith Stein, no se trata de un *Sein* a secas, oscuro e impenetrable, sino de un *Offenbarsein*, de un *Sein* que lleva consigo su revelación (*Offenbarung*) para irradiarla al único ente capaz de percibirla, y que es, huelga decirlo, el espíritu: *Offenbarsein für den Geist*.

Del ente considerado primero en sí mismo, y luego en su refracción en el mundo del espíritu o, si se prefiere, de los espíritus, dimanan los cinco *trascendentalia entis*, que la Escuela enunció en el orden siguiente:

res, unum, aliquid, verum, bonum.

Con el tiempo, y por obra sobre todo de Suárez, los cinco trascendentales del ente quedaron reducidos a tres: *unum, verum, bonum*, ya que en el *ens* estaba implícito el *res*, la esencia o quididad de cada ente, y en el *unum*, a su vez, estaba subsumido el *aliquid*, denotativo de la indivisión del ente en sí mismo, así como de su división con respecto a los demás entes: *indivisum in se, divisum ab aliis*.

Por más que no estemos muy seguros de que *res*, esencia, esté subsumido en *ens*, que no connota sino el acto de existir, no vamos a objetar la reducción de que acabamos de dar cuenta, y lo único que nos interesa son los dos últimos trascendentales, *verum et bonum*, que no están ínsitos en el ente en cuanto tal, sino en su relación con el entendimiento o con la voluntad, o sea en el alma, no

en su función de acto del cuerpo, es decir como psique, sino en tanto que espíritu. Por su intencionalidad virtualmente infinita, en efecto, el alma, así lo dijo Aristóteles, es en cierto modo todas las cosas: *anima est quodammodo omnia*. Por su refracción en el entendimiento, en conclusión, el ente es verdadero (*verum*) y de esta comprobación habrá de nacer la definición que la Escuela dio de la verdad, como la conformidad entre las cosas y el entendimiento: *adaequatio rei et intellectus*. Por último, y con relación al apetito intelectual que es la voluntad, el ente es bueno (*bonum*), con arreglo a la sentencia aristotélica: "El bien es lo eternamente apetecible." El *bonum* es, con gran probabilidad, el más antiguo de los trascendentales del ente. En Aristóteles está, en efecto, el *ens et bonum convertuntur*, al decir el filósofo, así en la metafísica como en la ética, que el bien puede predicarse en tantos sentidos como el ente, ἰσαχῶς τῷ ὄντι. El ente, de este modo, es objeto de pasión intelectual y de amor, lo que todavía resonaba en el *amor intellectualis Dei* de Spinoza.

De toda esta riqueza conceptual y sentimental se vio privado el ente al quedar convertido, con la sola excepción del espíritu, en una mera cosa, una cosa extensa, y por lo mismo inerte y vacía, por obra de la revolución intelectual cuyos frutos fueron la ciencia moderna y la filosofía cartesiana. Al quedar privado de todo *valor*, sobrevino naturalmente la devaluación del ente; y aun esto es poco decir, ya que, en opinión de Louis Lavelle, la extrañeza del ente al valor se traduce en la muerte del ente. De *l'être mortifié*, en efecto, habla Lavelle, del ente mortificado, si es que también nosotros podemos devolver a aquel término en nuestro idioma su probable sentido prístino, el que ciertamente tuvo en latín: *morti-*

ficare, mortuum facere.[18] De ahí, en fin, la separación abisal, consumada ya en Kant, entre ser y valor o deber ser (*sein, sollen*) un divorcio tan absoluto que, como se dirá más tarde, los valores no son, sino que valen. "De los valores, dice Aloys Müller, no se puede predicar el ser." [19]

La belleza como determinación óntica trascendental

Sólo por haberse hecho cargo de ella expresamente, seguimos a Edith Stein en la ardua cuestión, hasta hoy no completamente elucidada, de si la belleza (*pulchrum*) debería o no alinearse con los demás trascendentales del ente. [20] En dos filósofos sobre todo, por no decir que exclusivamente, en Aristóteles y en santo Tomás, se apoya nuestra autora. Pasemos por estos textos y por otros aún, si fuere el caso.

El texto aristotélico, en primer lugar, [21] no está, ni con mucho, tan claro como hubiera sido deseable. En una lectura sin prejuicios filosóficos, lo que dice o parece decir Aristóteles es que las principales especies de lo bello (τρία μέγιστα εἴδη) son el orden, la simetría y la delimitación, "Hauptformen des Schönen", según la traducción alemana que nuestra autora tiene a la vista y que reprueba decididamente, ya que, a su entender, los tres susodichos términos no significan las especies, sino los rasgos constitutivos (*Grundzüge*) de lo bello. Ahora bien, y por valedera que sea esta interpretación desde el punto de vista filosófico, todavía queda en pie el texto mismo que con toda claridad

[18] Lavalle, *Traité des valeurs*, París, 1951, I, pp. 302-305: *L'être est la source de la valeur... L'être n'est étranger à la valeur que si on l'identifie à une chose; c'est-à-dire si on le mortifie.*

[19] *Einleitung in die Philosophie*, 2a. ed., p. 35.

[20] E. Stein, *op. cit.*, p. 276: *Schönheit als transzendentale Bestimmung.*

[21] *Met.*, M3, 1078 a 30.

remite a especies (εἴδη) y no a elementos, en cuyo caso el filósofo debió haber empleado el término στοιχεία u otro equivalente, y no el que de hecho empleó y que es inconfundible con otro cualquiera.

Por último, y sea la que fuere la significación gramatical de los términos, en parte alguna del *corpus aristotelicum*, hasta donde podemos juzgar, encontramos ni por asomo una sentencia análoga a la del *ens et bonum convertuntur*, donde estaría *pulchrum* en lugar de *bonum*.

Más aún, tampoco santo Tomás formula expresamente la sobredicha conversión, y lo que hace es reducir la belleza al bien, con sólo una diferencia de razón entre una y otra noción. *Pulchrum est idem bono, sola ratione differens.* [22] Y la diferencia estaría, según sigue diciendo el santo, en que, así como la potencia apetitiva se aquieta finalmente tanto en la consecución del bien como en la aprehensión de la belleza, esta última redunda en un deleite especial, según el célebre texto: "Dícense bellas las cosas que conocidas causan placer." [23]

Ahora bien, y tomando el texto al pie de la letra, resultaría que así como hay cosas cuyo conocimiento (entendiendo *videre* en su mayor amplitud semántica) causa placer, hay otras cuya visión no lo causa, con lo que la belleza no sería una nota trascendental del ente, sino sólo de ciertos entes, y que serían, preferente o exclusivamente, los entes visibles. Así es, hasta donde puede conjeturarse, en este mundo sublunar, lo que deja a salvo la cuestión incontrovertible, para el teólogo y el filósofo cristiano, *de pulchritudine Dei.*

En apoyo de esta interpretación estarían los textos concordantes con los anteriormente citados, y en los cuales

[22] *Sum. theol.*, I-II ae, q. 27, a. 1, ad 3.

[23] *Ibid.*, I, q. 5, a. 4, ad 1: *Pulchra enim dicuntur, quae visa placent.*

dice santo Tomás que la belleza la perciben entre todos los sentidos los que son, como la vista y el oído, los que sirven, más que todos los otros, a la razón. Copiaremos, para mayor claridad de todo lo dicho, el texto latino:

> *Ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus, rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sones.*[24]

Leyendo sin *parti pris,* una vez más, estos pasajes, ¿no parece estar bien claro que su autor tuvo en mente sobre todo, cuando no exclusivamente, la belleza sensible, el *pulchrum visibile vel audibile*?

Lo confirmarían aún, y con esto terminamos, los muchos y celebérrimos lugares de la *Suma Teológica* donde su autor enuncia los tres ingredientes constitutivos de la belleza, a saber:

> *Ad pulchritudinem tria requiruntur: integritas, debita proportio et claritas.*

Toda traducción es superflua, por ser el texto tan claro, y si alguna duda hubiere, la desvanece en seguida la exégesis de su autor. Sobre la *integritas sive perfectio* observa el santo que las cosas diminutas, los chaparros o chaparras, traduciendo a la mexicana, son, por esto mismo, feos (*quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt*) y con respecto a la *claritas*, el mismo texto aclara que llámanse bellas las cosas que tienen un color nítido, o sea, según el Diccionario de la Academia, limpio, terso, claro, puro, resplandeciente.

A estas expresiones, tan inequívocamente connotativas del mundo sensible, opone Edith Stein la consideración de

[24] *Ibid.*, I-IIae, q. 27a. 1.

que la *claritas* de que habla santo Tomás no sería sino el resplandor que despide de sí todo ente, sea el que fuere, en tanto que traslado del divino arquetipo.[25] Es posible que así sea, aunque el razonamiento, a primera vista por lo menos, antójase un tanto forzado.

Si puedo echar en esto mi cuarto a espadas, tengo para mí (y me extraña que nuestra autora no haga mención de esta fuente) que el *pulchrum trascendentale* entró en la escolástica por la vía de san Agustín y del Seudodionisio. Del primero, en efecto, está, con otros *loca parallela*, este pasaje de las *Confesiones*:

"No habría ninguna cosa bella si no hubiese recibido de Ti la hermosura": *nulla essent pulchra, nisi essent abs te*. Y ahora el Seudoareopagita, en un texto en que aparece la reducción del *pulchrum* al *bonum* de la manera siguiente, en un pasaje del *De divinis nominibus*:

> Los teólogos consideran el bien como cosa hermosa y como hermosura, y como amor y como cosa digna de ser amada, y le dan otros nombres divinos, dignos de aquella suprema hermosura, que es la fuente de todas.

Al margen del texto anterior, Menéndez y Pelayo dejó escrito lo siguiente:

> Enseña terminantemente el Areopagita que lo hermoso es la misma cosa que lo bueno, y que no hay criatura que no tenga parte de lo bueno y de lo hermoso y no aspire a la bondad y a la belleza.[26]

El maestro español, por lo demás, deplora la confusión "entre los conceptos de hermosura y de bien" en que incurrió el Seudodionisio, y aclara que santo Tomás, por su

[25] E. Stein, *op. cit.*, p. 300; "Abbild göttlichen Urbilds".

[26] M. P., *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1909, I, p. 240.

parte, "si se exceptúa el comentario sobre el Areopagita, no ha tratado nunca directamente ninguna cuestión de metafísica de lo bello", lo que quiere decir, si lo entendemos correctamente, que no debe imputarse a él la inclusión del *pulchrum* entre los *trascendentalia entis*.

Doblemos, pues, la página para dejar de lado esta cuestión hasta hoy irresoluta, y entremos en seguida en la segunda obra, de las dos mayores de Edith Stein, y que es de particular interés para el lector de habla española, por estar consagrada a la mística, en pensamiento, en poesía y en acción, de san Juan de la Cruz.

II

LA SABIDURÍA DE LA CRUZ

Traduzco así libremente el título que Edith Stein dio a su segundo y último libro, *Ciencia de la cruz* (*Kreuzeswissenschaft*), por tratarse en él de un saber incomparablemente más alto que el saber científico, tal y como hoy lo entendemos. Filosofía y mística, en efecto, están muy por encima no sólo de las ciencias naturales o matemáticas, sino aun de las llamadas ciencias del espíritu, a la cabeza de ellas la historia, y cuyo carácter de ciencia está aún por averiguar. Siendo así, el nombre de sabiduría es el que mejor puede cubrir el saber de que aquí se trata, tanto la sabiduría adquirida en la especulación filosófica como la sabiduría infusa, la que han tenido los místicos por divina dispensación en absoluto.

Si Edith Stein llama ciencia de la cruz a la colección de estos estudios sobre san Juan de la Cruz, fundamentalmente sobre su mística, conjeturo yo que podrá ser por el hábito que contrajo bajo el magisterio de Husserl, de ver en la filosofía una ciencia rigurosa (*strenge Wissenschaft*) como si hasta entonces hubiera sido la filosofía un saber flojo o desmazalado.

Dejando, pues, aparte la *quaestio de nomine* para situarnos de lleno en la *quaestio de re*, empecemos por decir cuál fue la génesis de estos *Estudios sobre Juan de la Cruz*

(es el subtítulo del libro) y cuál fue el plan que se trazó su autora.

Corriendo el año de 1941, y aproximándose, al año siguiente, el cuarto centenario del nacimiento de san Juan de la Cruz (1542-1942) carmelita descalzo y adalid, con Santa Teresa de Jesús, en la reforma del Carmelo, recibió Edith Stein, de sus superioras, el encargo de escribir un libro sobre el santo español, con el fin de que aquella efeméride no pasara ignorada en aquellas latitudes.

Por tratarse de un correligionario suyo, y lo que es más, un gran santo y uno de los mayores místicos y poetas de todos los tiempos, la monja carmelita se puso a trabajar con gran entusiasmo, y aunque todavía le incumbía este menester el día en que la aprehendió la Gestapo, la obra estaba prácticamente concluida, sin faltarle ninguno de los aspectos esenciales de la vida y la obra del santo. Y sin desmerecer en nada de los demás en cuanto a profundidad filosófica y teológica, este libro, transido todo él de humanidad y de poesía, es para mí el más amable entre todos los que salieron de la pluma de Edith Stein.

De lo más original, por último, es el enfoque de la autora al enfrentarse al difícil cometido que se había impuesto. En lugar de seguir la vía trillada de historiar en primer lugar la vida del personaje, para proseguir en seguida con el análisis y crítica de su obra, el designio de la autora es el de presentar, en unidad total, la fusión de la vida y el pensamiento del místico español, bajo el signo de la Redención. No es esta unidad ninguna interpretación subjetiva, por estar bien patente en el prefacio de la obra, cuyo primer párrafo trasladamos a continuación:

Las páginas que siguen constituyen un ensayo para aprehender a san Juan de la Cruz en la unidad de su ser, tal y como se nos presenta en su vida y en sus obras. No se trata, pues,

de una biografía de nuestro santo, como tampoco de una presentación de su obra, expresiva de su valor universal, sino que la unidad antedicha está constituida por el devenir de su existencia y el contenido de su doctrina. [27]

De esta compenetración total entre vida y pensamiento bajo el signo redentor de la cruz, estuvieron permeadas las vidas de Edith Stein y de san Juan de la Cruz, la primera en el último decenio de su vida, desde el advenimiento de Hitler al poder, y el segundo en su vida entera, y de este paralelismo dimana la honda simpatía natural con que nuestra autora emprendió su último trabajo. Ponderémoslo brevemente, al filo de las páginas que la ilustre carmelita escribió sobre la vida del santo español.

De la vida de san Juan de la Cruz

Mucho muy temprano, así lo dice nuestra autora, fue el primer encuentro del niño Juan de Yepes con la cruz: *frühe Begegnung mit dem Kreuz.* A poco de nacido Juan, en efecto, con escasos meses de vida, muere su padre Gonzalo de Yepes, dejando a su familia en la pobreza más extrema, es decir en la miseria.

Luchando a brazo partido con la situación, la viuda acaba por transferirse a Medina del Campo, donde el pequeño Juan tiene que acomodarse a servir en el hospital de las bubas, un mal particularmente asqueroso de origen venéreo y que parece haber cundido bastante en España, a juzgar por las noticias que de estos hospitales se nos dan en el *Coloquio de los perros.* Y no sólo en las labores más humildes o repulsivas hubo de servir Juan, sino que

[27] *Kreuzeswissenschaft,* 1950, Vorwort, p. 1.

a menudo se echa a la calle como limosnero, para allegar recursos de la caridad pública en beneficio del nosocomio.

Con todo ello, y sin que sepamos cómo, pero así fue, el pobrecito Juan se da traza para oír gramática y retórica, así en latín como en romance, en el colegio de la Compañía de Jesús, con lo que sale por lo pronto un consumado latinista y un regular conocedor de la literatura de su tiempo, Boscán y Garcilaso sobre todo, de quienes habrá tomado la métrica, muy en concreto la lira, heredada de Italia, y que campea en su mayor poema, el *Cántico espiritual entre el alma y Cristo su esposo*. Para consumar esta educación, tan alta como la de cualquier hijo del principado o la nobleza, hubo de hurtar Juan muchas horas al sueño, según podemos leerlo en el discurso de su vida. En su desván del hospital, que era la troje de sarmientos, "andando a buscarle a la media noche, le hallaban estudiando entre los manojos".

Sintiéndose llamado a la vida religiosa, ingresa en la orden del Carmen en 1563, donde toma el nombre de fray Juan de santo Matía, que con el tiempo trocará en Juan de la Cruz. Y no bien ha dejado el mundo cuando sus superiores le envían a Salamanca, a prepararlo al sacerdocio en los estudios de artes (filosofía) y teología. En Medina del Campo canta su primera misa en 1567, y torna a la Universidad que continúa siendo princesa y maestra de todas las ciencias (*omnium scientiarum princeps, Salmantica docet*) y con el prestigio intacto que había recibido, por aquellos años, del magisterio de fray Luis de León, el Brocense, Francisco de Vitoria, Melchor Cano, el ciego Salinas y tantos más. Allí, en Salamanca, ascendió fray Juan a prefecto del colegio de san Andrés, "por ser aventajado en los estudios", como lo abonan un sinnúmero de testigos. Y cuando el 24 de

agosto de 1926, Pío XI lo declara doctor de la Iglesia universal, se pondera en esta declaración, fuera de la mística, "su eximio conocimiento de la teología dogmática". Por último, y para cerrar con broche de oro este florilegio de testimonios, la mayor autoridad de entre sus contemporáneos, la mística doctora Teresa de Jesús, escribió lo siguiente:

> Es de gran experiencia y letras, y todas las cosas que me dicen los letrados, las hallo juntas en mi Senequita.

Con nadie mejor que con el filósofo cordobés podía compararlo la reformadora del Carmelo, como para mostrar que el saber místico, del que hablaremos luego, no había madurado en un ingenio lego, sino en un suelo fecundado por la ciencia filosófica y teológica de su tiempo, ciencia naturalmente adquirida y que nunca desapareció de la mente del santo, al recibir más tarde la infusión mística.

Recuérdese, por ejemplo, uno de sus *Avisos*, típico de su estima por la razón:

> Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo.

Lo que puede perfectamente parangonarse con la conocida sentencia de Pascal:

> *Tous les corps réunis ne valent pas le moindre des esprits.*

Fue la propia santa Teresa la que disuadió a fray Juan de entrar en la cartuja, según eran sus deseos, para entregarse totalmente, en la soledad y el silencio, a la contemplación. Al hacerle mudar de propósito, santa Teresa conquistó el mejor aliado en que pudo soñar para librar

juntos la batalla por la reforma del Carmelo, o sea el retorno a la regla primitiva, la que el mito carmelitano atribuía, en tres compases sucesivos, al profeta Elías, a la Virgen María y a san Simón Stock.

Con esto se abre uno de los capítulos más tristes y dramáticos en la historia de la Iglesia latina, como han sido no sólo los odios intergremiales de las diferentes órdenes religiosas (el odio visceral, para no ir más lejos, que nutrió Motolinía por Las Casas), sino también los odios intragremiales, como el que, dentro del Carmelo, se dio en aquel momento histórico entre rigoristas y mitigados, o como se decía entonces, calzados y descalzos. Nunca he sabido, por lo demás, si estos términos se tomaban en estricto sentido literal, o no más bien metafórico, y sobre todo cuando intervenían requerimientos indeclinables de la naturaleza. De fray Juan de la Cruz, en concreto, se nos dice que cuando andaba como cualquier albañil en la construcción del acueducto de Segovia, así fuera prior de su convento en aquel lugar, hubo de calzarse no borceguíes, pero sí alpargatas, para no despeñarse de las rocas que, bien pulidas y afinadas, debían entrar en la obra.

Si hubiera privado entonces, como ha privado hoy, y así haya sido a costa de la disolución de la Iglesia, la ideología pluralista, podrían haber convivido, sobre una base de respeto mutuo, calzados y descalzos, pero la verdad es que cada bandería quería llevar la exclusiva, acogiéndose a disposiciones estatutarias o capitulares de lo más enredado —una verdadera madeja, por lo menos para un profano. Ahora bien, y siendo la generala de la reforma aquella "fémina inquieta y andariega" que fue Teresa de Jesús, una trotaconventos incansable, aunque en el buen sentido de la palabra, no hace falta decir

más para explicarnos cómo en poco tiempo la descalcez carmelita empezó a granar en doradas espigas por todo el territorio de España. Después de lo cual, y dejando ver desde entonces que nada entre los españoles puede resolverse sino por el hierro y la sangre, apercibiéronse los calzados a la defensa, que en aquellas circunstancias tenía que traducirse en la más despiadada agresión. Y su víctima principal tenía que ser, como era de esperarse, fray Juan de la Cruz, el brazo derecho de la monja reformadora y superior a ella en cultura y capacidad intelectual.

En ejecución de este designio, en la noche del 2 de diciembre de 1577, un grupo de frailes calzados con gente armada, como Judas la noche de Getsemaní, llegan a la casita en que fray Juan se hospedaba en su condición de capellán del vecino convento de la Encarnación, en Ávila, y luego de descerrajar la puerta, se abalanzan sobre fray Juan y su compañero, y los llevan maniatados con hierros y azotándolos por el camino, hasta dar con ellos, y con los ojos vendados, porque no supiesen su paradero, en el convento carmelita "mitigado" (¡qué ironía, Dios santo!) que tenía la Orden en Toledo. Tan cruel ha sido el tratamiento desde el momento de la aprehensión que, a lo que se nos cuenta, en cierta posada del trayecto el mulero, conmovido hasta las lágrimas por todo lo que ha visto sufrir al prisionero, se pone de acuerdo con el mesonero para proponerle la fuga, asegurándole que le harán trasponer la sierra sin que se percaten sus captores. Aunque agradeciéndolo, declina el santo su caritativo ofrecimiento. Hasta el último extremo quería llevar él su cruz en pos de su Señor crucificado. Y duele pensar que había más caridad en un mozo de mulas y un ventero que en quienes alardeaban de profesar un estado de perfección.

Sobre la vida que llevó los nueve meses de su reclusión, una vez que fue declarado rebelde contumaz, por no querer desistir de la reforma, preferimos dejar la palabra a Edith Stein:

> El calabozo estrecho, fétido y oscuro, sin la menor fisura para airear el ambiente, y con un pequeño tragaluz para permitirle leer su breviario a ciertas horas del día, cuando afuera brillaba el sol. El yantar, un mendrugo de pan y una sardina, a menudo estragada; y cuando lo llevaban al refectorio, dos o tres veces por semana, su única salida, era para comer de rodillas en el suelo, pan y agua, tras de lo cual, desnudo hasta la cintura e inclinada la cabeza, desfilaba la comunidad, alrededor de ochenta miembros, y cada uno lo azotaba hasta hacerle correr sangre abundante. Y cuando en medio de aquel martirio intentaban sus verdugos quebrarle la voluntad, ofreciéndole un buen priorato si renunciaba a la reforma, entreabría por un momento sus labios silenciosos para afirmar categóricamente que no había de hacerlo, así hubiera de costarle la vida. Los jóvenes novicios, testigos de estos ultrajes y no endurecidos aún, como sus mayores, lloraban al ver estas brutalidades y decían entre sí: "Es un santo". Su túnica, por efecto de las flagelaciones, estaba empapada de sangre, y debía, no obstante, volver a ponérsela y conservarla, en este estado, los nueve meses de su cautiverio, con todo lo que hubo de sufrir en el verano tórrido de Toledo.[28]

Del mismo modo que el *Quijote* fue engendrado en una cárcel "donde toda incomodidad tiene su asiento y donde todo triste ruido hace su habitación", así también de una mazmorra de crueldad incomparablemente mayor brotó el mayor poema de la mística española, el *Cántico espiritual entre el alma y Cristo su esposo.* Las treinta primeras liras del divino poema las escribió fray Juan gracias a que un compasivo carcelero, más humano que

[28] *Ibid.*, pp. 22-23.

los otros frailes malditos del paño y el calzado, le da papel y tinta que el preso le ha pedido "para escribir algunas cosas de devoción con que entretenerme". Escribe no solamente el *Cántico*, lo que sabemos de cierto, sino con toda probabilidad, la *Noche oscura*, ya que en prisión apuró hasta las heces la noche del sentido y la noche del espíritu, las que más tarde habrá de explicar ampliamente en su glosa del poema. Ahora bien, si esto último puede ser más o menos explicable, la génesis de la *Noche oscura* en la tiniebla del calabozo, lo que hasta hoy, en cambio, es totalmente inexplicable es la eclosión del *Cántico*, desbordante de luz y de imágenes sin cuento y esplendorosas, en la lobreguez y el hedor de aquel antro.

Persuadido al fin de que lo que querían aquellos desalmados era matarlo y pronto, fray Juan decidió fugarse, lo que llevó a cabo en una operación acrobática e increíble, y que nadie podría esperar de un organismo exhausto después de tantas y tan afligentes privaciones y tormentos. Es posible, aunque no está probado, que el carcelero se haya hecho de la vista gorda cuando el preso, aprovechando sus ausencias, aflojaba pacientemente armellas y tornillos de la cerradura, a fin de que la puerta cediera, como cedió en efecto, la noche de la evasión, con lo que el preso, llevando la soga que se había hecho con los hilachos que tenía por cobertor, se descolgó por una ventana, y a riesgo de despeñarse en el Tajo, que corría al pie del convento, pudo al fin tocar tierra sano y salvo, y llegar, quién sabe cómo, a un convento de su parcialidad, donde estuvo oculto por algún tiempo.

De los años que aún vivió, y que pasó en relativa paz y serenidad, no podemos naturalmente omitir el incidente de su solicitud para venir a México, lo que fue aprobado por unanimidad del capítulo, y aun llegó a expedirse

en su favor el nombramiento de provincial de Indias. A poco, sin embargo, y cuando ya todo estaba dispuesto para la partida, "como el siervo de Dios —así leemos en una antigua crónica— sintiese que se acercaba el fin, manifestó que no estaba ya en tiempo de tratar de las Indias de la tierra, sino de aparejarse para las del cielo". A estas Indias uranias, en efecto, partió fray Juan el 14 de diciembre de 1591. México quedó en su vida, al igual que Guatemala en la de Miguel de Cervantes, como el lejano sueño de un fallido desiderátum.

De la teología y la experiencia mística

Entrando ahora en la obra de san Juan de la Cruz, parece obvio que, sin complicar las cosas, podemos enjuiciarla desde dos puntos de vista, el literario y el filosófico, con todos los desbordamientos que la filosofía pueda tener en territorios limítrofes o en saberes más altos, como la teología o la mística.

De la valoración literaria, para empezar por ella, haremos gracia al lector, así por no ser nuestro fuerte, como porque, sobre todo, lo que aquí nos proponemos es seguir el comentario de Edith Stein, la cual, dándose bien cuenta de que el español no era su lengua materna, renunció muy avisadamente a la crítica literaria, para concentrarse en lo que por derecho le pertenecía, o sea la filosofía, por toda su carrera, y en seguida, después de su conversión y luego de su vocación religiosa, la teología y la mística.

Por lo demás, es cosa de preguntarse si será posible hacer una crítica puramente literaria de una poesía por la cual, como decía Menéndez Pelayo en su discurso de recepción en la Real Academia Española, "ha pasado el

espíritu de Dios, hermoséandolo y santificándolo todo"; si será posible, vuelvo a decir, disociar en el poema mismo lo bello de lo santo. Hay quienes, como Dámaso Alonso, han intentado hacerlo, mas para caer en simplezas tales como la de preguntarse si en el verso joánico "los valles solitarios nemorosos", habrá estado inspirada la última voz en el Nemoroso como nombre propio de la conocida égloga de Garcilaso. Hay que confesar que, en ocasiones, la erudición confina con la tontería.

Sea de todo ello lo que fuere, bástenos dejar sentado que, dejando de lado ciertas apreciaciones obviamente temerarias, como la de tener al santo español por el mayor poeta lírico de todos los tiempos, sí podemos aceptar con segura conciencia diagnósticos como los siguientes:

"El más puro e ideal poeta místico de España" (Amado Nervo), o bien:

"La cumbre de la poesía mística española" (Guillermo Díaz Plaja); y por último, en un testimonio de un historiador de la literatura universal:

"El poeta sumo del éxtasis religioso" (Prampolini).

No es necesario alargarnos más, y con esto volvamos a nuestro propósito fundamental, que es el acompañar a Edith Stein en su indagación del misticismo de san Juan de la Cruz, según lo deja transparentar su obra.

De la mística del santo español y de él tan sólo, cumple reiterarlo, pues de la contrario quedaríamos anegados en el mar de confusiones que es la actual semántica del misticismo, término que ha acabado por ser sinónimo de entusiasmo, así en general, por lo que se habla hoy corrientemente de la mística de la revolución, del trabajo, del deporte y de cuanto hay, en fin, de real o imaginable.

Desentendiéndonos de estas inepcias para entrar directamente en el meollo de la cuestión, en el pensamiento

helénico-cristiano, de Platón a san Juan de la Cruz, por "mística" se entendió siempre la unión del alma individual con el principio divino, una unión por contacto directo (ἁφή), según dijeron los neoplatónicos. Al pasar estos textos a los escritores cristianos, notoriamente a San Pablo y al Seudoareopagita, la noción se afina en la declaración de que la mística consiste en el conocimiento experimental o pasión de las cosas divinas, el *divina pati* del Areopagita, y con la añadidura de que no es un conocimiento superficial, sino que puede llegar hasta las mismas profundidades de Dios (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ), lo que tiene lugar cuando, según el texto paulino (I Cor., 2, 10) lo revela al espíritu humano el Espíritu que lo escudriña todo, hasta la hondura divina: *Spiritus qui omnia scrutatur etiam profunda Dei.*

De lo cual se sigue, y no estará por demás advertirlo desde este momento, que la experiencia mística, entendida en el sentido que acabamos de declarar, es esencial y totalmente incomunicable. ¿Por qué así? Pues sencillamente porque de todo aquello que podemos comunicar a otros, en el orden sensible o en el orden inteligible, es porque nos ha quedado en la fantasía o en el entendimiento una representación vicaria del objeto de conocimiento, y es ésta precisamente la que comunicamos al interlocutor o al lector. Ahora bien, como no hay ni puede haber, en un entendimiento finito, ninguna especie vicaria del Ser infinito, resulta más que obvio, con arreglo a este razonamiento, que los místicos no pueden comunicar a nadie su experiencia de Dios y su profundidad. No pueden, como lo hacen santa Teresa y san Juan de la Cruz, sino rodearse de imágenes o metáforas, como el castillo interior y las moradas, o la noche oscura y el *Cántico*, para tratar de declarar lo inefable, pero de esto último nos quedamos por completo en ayunas.

Si por conocimiento, en suma, entendemos la recepción en nuestro entendimiento del objeto de conocimiento, no *in esse reali*, por supuesto, pero sí *in esse intentionali*, habría que decir, si se nos urgiera por un sí o por un no, que la mística no es un conocimiento en el sentido que esta voz tiene para un espíritu encarnado y en general para un espíritu finito. Por lo cual, y hablando como siempre a la torera, aquel frivolón que fue, en fin de cuentas, don José Ortega y Gasset, llegó a decir que "cualquier teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios [*sic!*], más atisbos y nociones de la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos".

Para el espíritu finito, en conclusión, y más para el espíritu en su condición carnal, como decía Maritain, proporciona mayor satisfacción la noticia que de Dios podemos alcanzar primero por el saber metafísico, el de los filósofos griegos, un saber ayuno de toda revelación sobrenatural, y en seguida por el saber teológico, el que especula sobre los datos de la revelación, y que los grandes místicos respetan y atesoran como nadie, a la cabeza de ellos san Juan de la Cruz. Sólo que el místico ortodoxo, aceptando plenamente la metafísica y la teología, quiere ir aún más adelante. "Aspira, dice Menéndez Pelayo, a la posesión de Dios por unión de amor, y procede como si Dios y el alma estuviesen solos en el mundo." [29] Es, como dice el Areopagita "la *énosis* más allá de la inteligencia".

Si todo lo anterior tiene alguna validez, y habida cuenta, además, de la distancia literalmente infinita entre el Creador y su criatura, es de evidencia primaria que el hombre no podrá elevarse jamás, por sus propias fuerzas, a

[29] M. P., *De la poesía mística*, Discurso de recepción en la Real Academia Española, 6 marzo 1881.

la experiencia directa de Dios, el cual, según leemos en las divinas letras, "mora en la luz inaccesible". Toda experiencia mística tendrá que ser, por ende, un don gratuito de Dios, y no podrá haber, por lo mismo, una mística natural.

El filósofo, no hay duda, clama por un estado semejante, y por esto dijo san Agustín: *verus philosophus est amator Dei*, lo que se ve muy claro en los textos de Platón, Aristóteles o Plotino. No por esto, sin embargo, llegó ninguno de ellos, hasta donde sabemos, a la "experiencia fruitiva de lo Absoluto", término sinónimo, en la opinión de Jacques Maritain, de experiencia mística.

El mismo Maritain, sin embargo, reconoce en seguida y sin la menor vacilación,[30] que bien puede haber casos de experiencia mística auténtica fuera de la Iglesia visible, por la sencilla razón de que, según la sentencia paulina, "el Espíritu sopla donde quiere", lo que quiere decir que Dios, en su libre dispensación de la gracia, no está constreñido por formas rituales o sacramentales. Ahora bien, y según sigue diciendo Maritain, esta mística extramuros, no de otro modo que la mística intramuros, "fluye de la gracia divina y recibe sin saberlo la vida sobrenatural de la misma sangre divina que circula en la Iglesia y del Espíritu que la asiste".

De la divina tiniebla a la noche oscura

Llegados a este punto, pongámonos ya en el umbral del pensamiento místico de san Juan de la Cruz, el cual se sitúa, si podemos decirlo así, en el nivel superior de los tres discursos que puede el hombre proferir sobre el mis-

[30] J. M., *Les degrés du savoir*, p. 540.

terio de Dios: el discurso metafísico, el discurso teológico y el discurso místico. Expliquémonos.

El discurso metafísico es el de los filósofos precristianos (Xenófanes, Platón, Aristóteles), quienes por la sola vía de la razón se elevan a la concepción del Dios único, o en todo caso incomparablemente superior a la turbamulta de dioses o diosecillos, y por más que se encubra en términos alegóricos, como la Idea del Bien o el Acto puro. Si no lo llaman Dios es por temor de que pueda confundírsele con otro habitante del monte Olimpo, en nada distinto de Zeus, el padre de los dioses y de los hombres. Y como quiera que sea, el primero en abonar esta vía es el cristianismo primitivo, san Pablo a la cabeza, el cual echa en cara a los gentiles el que no se hayan elevado al conocimiento del Dios único partiendo de los fenómenos sensibles, ya que el Dios invisible se revela por la obra de su creación a la inteligencia humana: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom. I, 20).

El discurso metafísico podría llamarse también discurso teológico, por versar sobre Dios o los dioses, sólo que en la historia espiritual de Occidente se reserva habitualmente la segunda denominación al discurso que teniendo por base una verdad revelada, y en cuanto tal no sujeta a discusión, trata de explicitarla en un comentario racional, como se hace en la Suma Teológica de Santo Tomás y en tantos tratados similares.

Ahora bien, en un discurso de esta especie hay ya un ascenso hacia Dios, pero sólo por la vía intelectual, *per viam eminentiae et remotionis*, como se dijo en la Escuela, y que se cumple potenciando al infinito, para aplicarla a Dios, cualquier perfección humana, y removiendo a su vez, en esta operación, cualquier imperfección existente en la

criatura. De Dios, por ejemplo, puede y debe predicarse la inteligencia, pero de un modo en absoluto incomparable con la inteligencia humana, que tiene su origen en la especie sensible y que procede luego con la ayuda titubeante de la razón.

Esta vía, pues, que es también a su modo pura teología natural, en cuanto que es un discurso racional aunque con base en la verdad revelada, desemboca en ciertos espíritus privilegiados en el discurso místico, el que tiene por fin último, más allá del conocimiento puro, la unión amorosa con Dios. Y que no hay realmente solución de continuidad entre el discurso teológico y el discurso místico, antes por el contrario una completa simbiosis, lo hacen ver obras tan fundamentales en la materia como el *De mystica theologia* del Seudoareopagita, el creador del término, y a la vuelta de los siglos, el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura.

Comencemos por el Seudoareopagita, a quien san Juan de la Cruz llama san Dionisio, a pesar de que ya en su tiempo tanto Lorenzo Valla como Erasmo habían comprobado que el *De mystica theologia* y otras obras igualmente célebres, no podían atribuirse al primer obispo de Atenas convertido por san Pablo. Pero dejando de lado estas cuestiones que actualmente han dejado de tener interés, lo fundamental para nosotros, aquí y ahora, es que el Seudodionisio, sea quien fuere el que haya sido, es el autor, o por lo menos el difusor de la teología en su doble vertiente, la teología positiva y la teología negativa, una y otra fruto de un solo genio, como pasamos a declararlo en seguida.

Si dejamos en duda que el Seudodionisio haya sido el autor o el difusor de la teología mística, es porque ya en la *teología platónica* de Proclo, el último de los neo-

platónicos y probablemente anterior al Seudoareopagita, encontramos con toda claridad los dos tipos de teología, la positiva (καταφατική) y la negativa (ἀποφατική).[31] Y según Proclo, uno y otro tipo estarían ya en Platón, el primero en la *República* y el segundo en el *Parménides*. Nos limitamos a registrarlo tal cual y absteniéndonos de cualquier comentario que nos llevaría muy lejos de nuestro actual propósito.

Para lo que aquí tenemos entre manos, en efecto, debe bastarnos el *De mystica theologia* del Seudoareopagita, donde están, claramente explicitadas, tanto la teología positiva como la teología negativa. De la primera brotan los nombres de Dios, entre ellos los siguientes: Bien, Ser, Vida, Sabiduría y Poder.[32] Y después de evocarlos el autor no deja de recordar que de todo ello ha tratado más ampliamente en otra de sus obras, *De divinis nominibus*, que sin duda debió haber tenido presente fray Luis de León al escribir la mayor de sus obras en prosa, *De los nombres de Cristo*. Todo lo que atañe a la teología positiva, en suma, pertenece, como dice el Seudoareopagita, a "la nomenclatura inteligible de Dios".

Con todo ello, y sin abjurar en ningún momento de la posición anterior, el autor muestra inequívocamente su preferencia por la teología negativa, en razón de que, y es lo decisivo, todo y cualquier predicado que en su enunciado verbal pueda ser común a Dios y a sus criaturas, como los antes declarados, no salva por entero la trascendencia absoluta de Dios, y que, por ello mismo, no puede expresarse por ninguna de las voces a que estamos acostumbrados en nuestro lenguaje. Y es aquí donde entramos

[31] Proclo, *ob. cit.*, lib. II, cap. 5.
[32] M. T., III, 1033 a.

en un discurso contradictorio y paradójico, como en el siguiente pasaje:

> Del Bien, causa de todo, no hay ni palabra ni intelección.[33]

Y en el texto concordante *De divinis nominibus*:

> Siendo Dios la causa de todos los entes, él mismo, por estar más allá de la esencia, de toda esencia, es un no-ser (μή ὄν).[34]

Es probablemente el texto más audaz de la teología negativa, y viene directamente, por intermedio de Proclo, del famoso pasaje de la *República* (509b) donde Platón declara que la Idea del Bien está "más allá de la esencia" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Más allá de Platón, sin embargo, está el Areopagita, por cuanto que Platón no dijo jamás que la Idea del Bien, es decir, Dios, fuera un no-ente. Ahora, por lo contrario, y según podemos leerlo en los párrafos finales de la *Mystica theologia*, la Causa universal de todos los entes "está más allá de toda posición y de toda negación, sin que pueda haber de ella ni definición, ni nombre ni conocimiento".[35]

> La teología mística —escribe Vanneste, en un esfuerzo de síntesis— es la simple exposición de la negación abstractiva (*aféresis*) y la aplicación sistemática de esta operación subiendo metódicamente por toda la escala ontológica de los entes.[36]

De todos los entes en absoluto, como puede verse, se lleva a cabo la aféresis (el mismo término en griego exactamente) en una evolución semántica de lo más interesante. Procediendo de la fonética, donde significa la caída de la vocal inicial, el término pasa en Aristóteles

[33] M. T., I, 3.
[34] D. N., I, 2, 588/c.
[35] M. T., 1048a.
[36] Vanneste, *Le mystère de Dieu*, p. 96.

a connotar la abstración ideatoria, y finalmente, en Plotino, la negación y las negaciones de todo lo sensible y de todo lo inteligible. Ahora bien, cuando todo se ha negado, lo que queda es el vacío, el vacío absoluto, sólo que como el vacío es totalmente inexpresable con imágenes sensibles, de las cuales no podemos nunca prescindir, el lenguaje místico (así por lo menos veo yo las cosas) prefiere a la metafísica del vacío la metáfora de la noche, la noche oscura, o en un término equivalente, la tiniebla. Al quedarnos en una desnudez total de todo término mental o verbal que podamos trasladar a Dios, entramos en la divina tiniebla (θεῖος γνόφος), que es exactamente lo primero que leemos en el frontispicio textual del Seudoareopagita.

Siendo así, lo que a mi entender ha militado decisivamente en la preferencia acordada a la tiniebla por sobre la metáfora del vacío (la más lógica tal vez), no ha sido tanto el razonamiento como la intervención de un paso escriturístico, el del *Éxodo* (XIX, 16 ss.) al relatarnos la subida de Moisés al monte Sinaí, a escuchar el mensaje de Yahvé en el seno de la tiniebla traspasada de rayos y relámpagos. Ahora bien, y como para la mentalidad de aquellos hombres la letra de la Escritura tenía siempre un sentido simbólico que remitía a otra realidad, la entrada de Moisés en la divina tiniebla del Sinaí era la prefiguración del alma que entra al fin, después de todas las aféresis, en la tiniebla donde mora el Altísimo y donde, en la total incognoscibilidad, podrá comunicarse al alma.

Del modo que sea, en fin, de un modo que jamás podremos entender y que ni siquiera pueden recordar los que han pasado por la experiencia directa de las cosas divinas (*divina patiens*), penetra en el alma del místico, como a Moisés entre los rayos y relámpagos del Sinaí,

el rayo de la divina tiniebla (τοῦ θείου σκότους ἀκτίς), como dice el Areopagita, [37] y que san Juan de la Cruz traslada puntualmente en el paso siguiente de la *Noche oscura*:

> Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa, o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo... Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla, porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectiva y privada. [38]

Al entrar de lleno en la divina tiniebla en que se consuma la unión amorosa del alma con Dios (*la tenèbre ou de l'amour*, en el comentario de Jean Daniélou), Edith Stein cree necesario hacer el deslinde entre la noche material y la noche espiritual, del modo siguiente:

> La noche mística no debe ser entendida como la noche cósmica. No es desde fuera, en efecto, como nos penetra, sino que, por el contrario, trae su origen del fondo íntimo del alma. Ello no obstante, los efectos que produce en el interior del alma son en todo comparables a los de la noche cósmica, por cuanto determina una sumersión del mundo exterior que se despliega por de fuera en claridad radiante. El alma es trasportada hacia la soledad, el abandono y el vacío, y sin embargo, levántase en su seno una claridad nocturna que desde el fondo íntimo del alma descubre un mundo nuevo. Y esta misma claridad ilumina tan bien desde el interior el mundo exterior, que este último nos es restituido completamente transformado, *so dass sie uns als eine völlig veränderte wiedergeschenk wird.* [39]

[37] M. T., I, 1000a.
[38] *Noche oscura*, II, 5.
[39] *Kreuzeswissenschaft*, p. 35.

Quien sepa leer entre líneas, lo que podrá hacer quien esté más o menos familiarizado con la doble corriente filosófica en que, a partir de su conversión, se abreva el pensamiento de Edith Stein, podrá delatar sin dificultad en el pasaje que acabamos de transcribir la confluencia entre la noche mística y la clara *Wesensschau* de Husserl, que sólo emerge en la conciencia después de la noche oscura que es la negación de la realidad, después de la doble reducción husserliana, al término de las cuales tenemos la recuperación del mundo como *cogitatum* del ego fenomenológico trascendental. Un mundo perdido y recuperado, en suma, como en la noche mística. Podré equivocarme en los detalles, pero el paralelo está muy claro en los textos de Edith Stein, la cual, con toda pertinencia, cita aquí, no los textos de la *Noche oscura*, sino la divina estrofa del *Cántico espiritual*, donde está el despertar de la conciencia entre la noche y la aurora:

La noche sosegada
en par de los levantes del aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

Leamos luego lo que dice el santo en su comentario:

Y llama bien propiamente aquí a esta luz divina levantes de la aurora, porque así como los levantes de la mañana despiden la oscuridad de la noche y descubren la luz del día, así este espíritu sosegado y quieto en Dios es levantado de la tiniebla del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento sobrenatural de Dios.

De la "música callada", a su vez, dice el poeta que es la voz de todas las criaturas, y que se levanta del

sosiego y silencio de la noche como "una armonía de música subidísima que sobrepuja todos los saraos y melodías del mundo. Y llama a esta música callada, porque es inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces; y así se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio".

De la soledad sonora dice, por último, que es

casi lo mismo que la música callada, porque aunque aquella música es callada cuanto a los sentidos y potencias naturales, es soledad muy sonora para las potencias espirituales, porque estando ellas solas y vacías de todas las formas y aprehensiones naturales, pueden recibir bien el sonido espiritual sonorosísimamente en el espíritu de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas... voz de muchos citaredos que citarizaban en sus cítaras, según dice san Juan en el Apocalipsis.

El *Cántico espiritual,* [escribe Edith Stein] nacido en la prisión de Toledo, alberga una prodigiosa riqueza de imágenes y de pensamientos, y en esto difiere esencialmente de la *Noche oscura* y de la *Llama de amor viva.* En estos dos poemas no tenemos sino una sola imagen que domina el resto: la evasión en la noche o las lámparas de fuego que arrojan a lo alto sus llamas. En el *Cántico* hay también un motivo dominante y que constituye la unidad del poema, pero está envuelto de continuo en un torbellino de imágenes. De un lado tenemos la simplicidad y el silencio, y del otro al alma y la creación entera en movimiento.

No se trata tan sólo de una diferencia de estilo poético, sino que la diversidad de expresión deriva de una experiencia profundamente desemejante en los elementos mismos que la constituyen. La *Noche* y la *Llama* nos comunican una y otra una vislumbre de la vida mística, pero sólo en cierto momento de su desarrollo. Es el instante en que el alma trasciende la creación entera para no atender sino a Dios, por lo que la relación con las cosas de aquí abajo es vista de manera puramente retrospectiva. El *Cántico,* por su parte, ha sido escrito por un alma enamorada de todos los encantos de la creación visible.

> El mundo de fuera penetra en la mazmorra oscura de este preso que es un poeta revestido de escultor, y que está, además, abierto al encanto de la música. Y este mundo del que está separado irrumpe en su celda con sus imágenes maravillosas y el encanto de sus armonías. Seguramente que nuestro santo no se detiene ni en unas ni en otras, las cuales constituyen para él una escritura maravillosa, toda imágenes y expresiva, además, de lo que se opera en el secreto de su alma. Y alberga esta escritura tal plenitud de sentido, que el santo mismo desfallece al querer encontrar las palabras precisas para declarar lo que el Espíritu le murmura en gemidos inenarrables (la expresión paulina del lenguaje místico). Estas estrofas, en efecto, las debemos al Espíritu Santo.[40]

Pero si así es, si por aquí ha pasado el soplo del Espíritu, no seré yo quien con su discurso impertinente quiera enturbiar la estela luminosa del paso del Altísimo. Mi única pretensión ha sido el revivir de algún modo las vivencias de sor Teresa Benedicta de la Cruz, monja carmelita, en la meditación de la vida y pensamiento, el filosófico, el teológico y el místico, de san Juan de la Cruz.

Cuántos hoy en día podrán compartirlas, me es imposible decirlo, pero lo que sí puedo decir es que el requisito fundamental, el único a decir verdad, para la participación de aquellas vivencias, es la apertura del alma, por pecadores que podamos ser, al reino de lo sobrenatural, al reino de lo eterno y lo infinito. Con la clausura a este reino, no entenderemos ni compartiremos nada en absoluto. Es como cuando el conde Arnaldos le pide al marinero errante que le declare el mágico cantar que calma el mar y amaina los vientos, a cuya demanda sigue lo que podemos leer en el romance:

[40] *Ibid.*, pp. 205-206.

Respondióle el marinero,
tal respuesta le fue a dar:
Yo no digo mi canción
sino a quien conmigo va.

Hay algo, sin embargo, que todo filósofo podrá compartir en la psicología de Edith Stein, si no en su ideario, a saber, el espíritu filosófico, el que ella misma, y en su época agnóstica, describía como sigue: "Mi nostalgia por la verdad era mi única oración". Con esto basta para que a todo auténtico filósofo pueda aplicarse la conocida sentencia agustiniana: *Verus philosophus est amator Dei.*

ÍNDICE

El pensamiento filosófico de Edith Stein, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en la Imprenta Universitaria, el 21 de octubre de 1988. Su composición se hizo en tipo Garamond de 12:14, 11:12 y 9:10 puntos. La edición consta de 2 000 ejemplares.